لئالي الأصول

القسم الثاني

في مباحث القطع والظن

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحیم

لئالی الاصول

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الفهرس ----- ۵

لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث القطع و الظن المجلد ۴ ----- ۹

اشاره ----- ۹

اشاره ----- ۹

المقصد السابع: فی مباحث القطع وما یترتّب علیه من الأحکام والآثار ----- ۱۴

فی أنّ القطع من مسائل علم الاُصول ----- ۱۴

تقسیم حالات المکلّف ----- ۱۶

البحث عن أنّ حجّیه القطع ذاتیّه ----- ۲۹

البحث عن معنی حجّیه القطع ----- ۳۲

المناقشه فیما قیل فی إمکان جعل الحجّیه للقطع ----- ۴۱

فی جواز بعث المنبعث بالحکم الأوّل وعدمه ----- ۴۷

فی حقیقه الأمر الشرعی الصادر بلزوم متابعه القطع ----- ۵۲

بحث حول مراتب الحکم ----- ۵۵

فی التجرّی ----- ۵۸

فی عدم اختصاص التجرّی بالقطع ----- ۶۵

فی حرمه التجرّی وعدمها ----- ۶۸

دلاله الخطابات الأوّلیّه علی حرمه التجرّی ----- ۶۸

دلاله العناوین الثانویّه علی حرمه التجرّی ----- ۷۹

دلاله الأدلّه الأربعه علی حرمه التجرّی ----- ۸۲

الأمر الخامس / فی بیان أقسام القطع من الطریقی والموضوعی ----- ۱۰۶

البحث عن حقیقه القطع الکاشف ----- ۱۰۹

تقسیمات القطع الکاشف ----- ۱۱۱

فی الآثار والأحکام المترتّبه علی القطع الطریقی والموضوعی ----- ۱۱۸

محاوله المحقّق النائینی لدفع الإشکال ----- ۱۲۳

فی بیان أخذ العلم بالحکم موضوعاً لمثله وضدّه ---------- ۱۳۳
فی قیام الأمارات مقام القطع وعدمه ---------- ۱۴۳
المقام الأوّل / الکلام فی مقام الثبوت ---------- ۱۴۷
المقام الثانی / الکلام فی مقام الإثبات والدلاله ---------- ۱۵۶
المقام الثالث / البحث عن قیام القواعد والاُصول مقام العلم ---------- ۱۶۳
البحث عن الاُصول غیر ال-مُحرَزه ---------- ۱۶۸
الأمر السادس / فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه ---------- ۱۷۳
فی ما یجب الالتزام به من الأحکام الإلهیّه ---------- ۱۷۸
البحث عن ثمره جریان الأصل ---------- ۱۸۵
فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه ---------- ۱۹۰
الأمر السابع / فی حجّیه قطع القطّاع ونحوه ---------- ۱۹۴
حقیقه الإدراکات ---------- ۱۹۷
فی الملازمه بین حکم العقل والشرع ---------- ۲۰۷
الأمر الثامن / حجّیه العلم الإجمالی وتنجّزه ---------- ۲۱۲
فی اقتضاء العلم بنفسه الحجّیه وعدمه ---------- ۲۱۵
فی أنّ العلم الإجمالی علّه للتنجّز أو اقتضاء له ---------- ۲۲۶
مسأله جعل البدلیه ---------- ۲۳۳
فی کفایه الامتثال الإجمالی عند التمکّن من التفصیلی وعدمها ---------- ۲۳۶
حکم الاحتیاط المستلزم لتکرار العمل ---------- ۲۳۹
حکم الأحتیاط المستلزم التکرار ---------- ۲۴۵
فی کفایه الامتثال الإجمالی وعند عدم التمکّن من الأمتثال العلّمی التفصیلی ---------- ۲۴۷
دوران الأمر بین الامتثال الإجمالی والتفصیلی ---------- ۲۴۹
المقصد الثامن / فی الظنّ وما له من الأحکام ---------- ۲۵۲
فی المراد من إمکان التعبّد بالظنّ ---------- ۲۵۸
الدلیل علی إمکان وقوع التعبّد بالظنّ ---------- ۲۶۶
الدلیل الثانی لابن قِبَه علی استحاله التعبّد بالظنّ ---------- ۲۷۱

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه ٢٧٣
البحث عن السببيّه والموضوعيّه فى الأمارات ٢٨٦
المصلحه السببيّه فى الأماره ٢٨٨
المصلحه السلوكيّه فى الأماره ٢٩٠
المصلحه الطريقيّه فى الأماره ٢٩٤
مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها ٢٩٦
فى كيفيّه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعى ٣٠٠
البحث عن الجمع بين الاُصول التنزيليّه والأحكام الواقعيّه ٣٢۴
بيان وقوع التعبّد بالظنّ ٣٣۶
البحث عن المراد من التشريع المحرّم ٣۴٠
البحث عن منشأ قبح التشريع ٣۴۶
الأمارات وشرط صحّه التعبّد بها ٣۴٧
استدلال الشيخ رحمه الله على حرمه الإسناد دون العلم ٣۴٩
استدلال المحقّق الخوئى على حرمه العمل بالظنّ ٣۵۴
استصحاب عدم الحجّيه ٣۵٧
الأمارات المعتبره ٣۶۶
البحث عن حيثيّات اعتبار أصاله الظهور ٣٧٩
بيان حجّيه الظهور لغير من قُصد إفهامه ٣٨۴
مبحث الظنّ وأحكامه ٣٩٠
البحث فى حجّيه ظواهر الكتاب ٣٩٢
فى اختلاف القراءآت ۴١٠
كيفيّه تشخيص الظواهر وتحديدها ۴١۵
المبحث الثانى / فى حجّيه قول اللّغوى ۴٢٣
المبحث الثالث / فى حجّيه الإجماع ۴٣٣
البحث الإثباتى عن الإجماع المعتبر ۴۴١
البحث عن الإجماع المحصّل والمركّب ۴۴٧

المبحث الرابع / فی حجّیه الشهره الفتوائیّه ---- ۴۵۰

المبحث الخامس / فی حجّیه الخبر الواحد ---- ۴۶۱

أدلّه المنکرین لحجیّه الخبر الواحد ---- ۴۷۰

أدلّه المُثبتین لحجیّه الخبر الواحد ---- ۴۸۱

موانع ثبوت المفهوم فی آیه النبأ ---- ۵۱۱

المانع الأوّل: الإشکالات الوارده علی آیه النبأ ---- ۵۱۱

المانع الثانی ---- ۵۲۷

المانع الثالث ---- ۵۳۰

البحث عن سائر ما یرد علی حجّیه خبر الواحد ---- ۵۳۴

البحث عن مدلول آیه النفر ---- ۵۷۵

فهرس الموضوعات ---- ۵۹۰

تعریف مرکز ---- ۵۹۸

لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث القطع و الظن المجلد ۴

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث القطع و الظن/ تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الگرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶ ؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳ ؛ ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰ : ؛ ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لئالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لئالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۸۶ل۹ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص:۱

اشاره

تألیف:

سماحه المرجع الدینی آیه اللّه العظمی

السيد محمّد على العلوى الكرگانى الحسينى دام ظلّه

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

ص:۴۰

المقصد السابع

ف-ی مباحث القطع

وما يترتّب عليه

المقصد السابع: فی مباحث القطع وما یترتّب علیه من الأحكام والآثار

إنّ البحث عن القطع یستحقّ أن یتقدّم علی جمیع المباحث، لما فیه من الشرف والفضیله، وسموّه المرتبهَ العلمیّه لأنّه حجّه ذاتیّه كاشفه، وأماره مبیّنه بُوِضحَه، كلّ ذلک بحكم العقل كما سیظهر لاحقاً. لهذا نتعرّض لأحكامه وهی تنعقد فی اُمور متعدّده:

فی أنّ القطع من مسائل علم الاُصول

فی أنّ القطع من مسائل علم الاُصول

الأمر الأوّل: فی أنّ بحث القطع هل یعدّ من المسائل الاُصولیّه، أو أنّه من المسائل الكلامیّه، أو لیس بشیء منهما، بل هو شبیهٌ بالثانی؟

ربما یقال بالأوّل،لأنّ البحث الاُصولی عباره عن البحث عن كون الشیء موجباً لإثبات الحكم الشرعی الفرعی، بحیث یصیر حجّه، ولا یلزم أن یقع وسطاً للإثبات بعنوانه،بل یكفی كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائیّه والشرعیّه، فیكون حال القطع كحال الظنّ، فی انَّ الأحكام المترتّبه علیه لا ـ یكون بعنوان الظنّ، بل الأحكام تتعیّن بالعناوین الواقعیّه، مثلاً ـ یُقال: الخمرُ حرام دون مظنونها، فالقطع والظنّ یشتركان فی هذه القضیّه، باعتبار كونهما أمارتان علی الحكم، توجبان تنجیزه وصحّه العقوبه علی مخالفته إذا صادف الواقع.

أقول: ولكنّه مخدوش :

أوّلاً: بـالفرق بين الظنّ والقطـع، حيث أنَّ نفس تعلّق الظنّ بشـيء لا يسـتلزم كونه حجّه، إلاّ إذا دلّ الـدليل على حجيّته كـالظنّ الخاص، و هذا بخلاف القطع حيث يكون بنفسه حجّه .

و ثانياً: بأنَّه لو سلَّمنا الاشتراك، ولكن لا يخفى أنّ الالتزام بـذلك يسـتلزم رفع اليد عمّا هو المعتبر فى المسأله الاصوليه، وهو أن تكون نتيجتهـا على تقـدير التمـاميّه موجبه للقطع بـالوظيفه، مع أنّ القطع بـالوظيفه بنفسه نتيجه، لا أن يكون موجباً لحـدوث قطع آخر.

مع أنّ الالتزام بمـا ذكر، موجبٌ لـدخول أكثر المبـاحث التى قيـل بخروجهـا عن علم الأُصول كمبـاحث اجتمـاع الأمر والنهى، والمجمل والمبيّن، والمشـتقّ؛ لأنّ البحث عن هذه الأُمور موجبٌ لإثبات الحكم الشـرعى، ويفيد فى مقام إقامه الحجّه، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك مشكلٌ جدّاً .

وأمّا وجه عدم كونه من المسائل الكلاميّه: فلأنّ مسائل علم الكلام عباره عن مجموعه من المسائل العقليّه التى لها مساس بالأُمور الـذهنيّه ومرتبطه بالعقائـد من الخلق والخالق والوجود وما إليـذلك،فلا علاقه لمسائل علم الأُصول بها. نعم، بما أنّ مرجع البحث فى الأُصول إلى حُسن المعاقبه فى صوره إصابه الحكم، والعـذر وعدم صـحّه العقوبه فى صوره عدم الأصابه، يوجب جعله شبيهاً بالمسائل الكلاميّه.

ولكن إطـاله الكلام فى ذلك غير مفيـد، كما تشـهد كثره الاسـتطراد فى علم الأُصول، ولعلّ القول بعـدم وجود علم اختلطت فيه المباحث المختلفه غير المرتبطه به مثل علم الأُصول، لما كان مجازفاً، كما لا يخفى .

فعلى ما ذكرنا يدخل جميع مسائل القطع من الطريقى والموضوعى فى علم

الُاصول، ذاتاً أو عرضاً، أى بما يناسب دخالته فى الأحكام الشرعيّه.

تقسيم حالات المكلّف

تقسيم حالات المكلّف

الأمر الثانى: قال الشيخ الأنصارى قدس سره فى أوّل كتاب «الرسائل» ما نصّه:

(واعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعى، إمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ... إلخ)، وقد عدل عن هذا التعريف صاحب «الكفايه» بما يوافق مسلكه، فقال:

(واعلم أنّ البالغ الذى وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكمٍ فعلىّ واقعى أو ظاهرى، متعلّق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل القطع به أو لا... إلى آخره).

أقول: وجه عدوله رحمه الله هى الُامور التى أوردها على كلام الشيخ الأنصارى:

الاوّل: لماذا جعل المكلّف منقسماً الى الملتفت وغيره، لأنّه قال: (المكلّف إذا التفت..) مع أنّ الغافل وغيرالملتفت لايمكن تعلّق التكليف به حتّييخرجه بالشرط.

الثانى: أنّ المراد من المكلّف لابدّ أن يكون هو المجتهد، لأنّه الملتفت إلى الحكم، وتحصل له الحالات الثلاث لا المقلّد، مع أنّ الأحكام مرتبطه بكلا قسمى المكلّف أى المجتهد والمقلِّد، ولذلك صرّح بهما فى «الكفايه».

الثالث: أنّ الحكم الذى يلتفت إليه المكلّف :

تارةً: يكون واقعيّاً أى ما يشترك فيه العالم والجاهل.

واُخرى: ظاهريّاً أى الحكم الذى قامت عليه الأماره أو تقتضيه الُاصول العمليّه؛ وحيث لم يذكره الشيخ، ولم يبيّنه، صرّح بهما المحقّق الخراسانى فى

«الکفایه»، لأنّ التثلیث کما یجری فی الواقعی، کذلک یجری فی الظاهری.

الرابع: أنّ الحکم، قد یکون فعلیّاً وقد یکون إنشائیّاً، فیجب أن نعرف أنّ أیّهما مورد للبحث هنا، فإنّ ظاهر إطلاق کلام الشیخ یشملهما، مع أنّ البحث یکون فی خصوص الفعلی منهما لا الإنشائی، ولذلک صرّح المحقق الخراسانی بالحکم الفعلی حذراً عن الإنشائی، لعدم ترتّب الأثر إلّا علی الفعلی.

الخامس: وهو العمده، عدم صحّه التثلیث الذی ذکره الشیخ رحمه الله ، لأنّ الظنّ إن کان معتبراً یلحق بالعلم والقطع، وإن لم یکن معتبراً یلحق بالشکّ، فالحکم بعد الألتفات لا یکون إلّا قسمین؛ إمّا مقطوع بالقطع أو بالظنّ المعتبر، و اِمّا مشکوکٌ بالشک أو بالظنّ غیر المعتبر، ولاـ ثالث لهما کما فرضه الشیخ رحمه الله . فما ذکره من جعله الظنّ قسماً مستقلّاً یستلزم التداخل بین الأقسام .

أقول: ولکن یمکن أن یُجاب عن هذه الإیرادات:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ المراد من المکلّف لو کان هو الذی تنجّز علیه التکلیف، کان حاله من إحدی الثلاث حاصلًا بصوره التحقیق لا بصوره التردید والتردّد، لأنّ التنجّز لا یکون إلّا بعد حصول تمام مقدّماته، فإذا حصلت کان قاطعاً مثلًا دون غیره، أو ظانّاً دون غیره، أو شاکّاً، مع أنّ ظاهر القضیّه الشرطیّه أنّه لوحظ بالنظر إلی ما یتحقّق، أی إذا التفت یتحقّق له أحدی هذه الأحوال، فلابدّ أن یکون المراد مِنَ المکلّف فحینئذٍ لابدّ مَنْ کان من شأنه أن یتعلّق به ذلک، وإن کان تحقّقه بالفعل موقوفٌ علی حصول الالتفات کما هو المقصود.

مع أنّه بالدقّه و التأمّل یرد هذا الإشکال علی تعریف صاحب «الکفایه» أیضاً؛ لأنّ من وضع علیه القلم لابدّ أن یکون ملتفتاً، وإلّا لا یکون القلم علیه

موضوعاً، فيعود الإشكال وأنّه كيف جَعَل البالغ الذى وضع عليه القلم مَقسماً.

وأمّا عن الثانى: فبأنّ تعبير الشيخ يساعد على أن يكون المراد من المكلّف هو الأعمّ، ودعوى الاختصاص بالمجتهد كما عن المحقّق النائينى التصريح به أمرٌ توجيهىٌ لكلامه، مع أنّه يمكن أن يقال على الاختصاص إنَّ المقلّد أيضاً داخلٌ فيه، لأنّ الالتفات إلى الحكم والأحكام وإن كان لخصوص المجتهد إلاّ أنّه:

تارةً: يلتفت إلى الأحكام المرتبطه بنفسه، فلا إشكال فى دخوله.

وأُخرى: إلى أحكام مقلّديه؛ إمّا لعدم ابتلائه بالفعل، كعدم كونه مستطيعاً أو مالكاً لِلنِّصاب أوِ المنافع حتّى يشمله حكم الحجّ والزكاه والخمس. لعدم ابتلائه مطلقاً، بل كان مختصّاً بمقلّديه فقط مثل الأحكام المرتبطه بالنساء من أحكام الدماء الثلاثه، ولكن المجتهد بالنظر إلى أدلّه الإفتاء والاستفتاء يصبح بمنزله المقلّد ولذلك مَثّل المحقق للمقلّد بأنّ ما أفتى به مجتهدى فهو حكم اللّه فى حقّى، فإذا كان التنزيل مستفاداً، فلازمه أنّ تعيين المجتهد وظنّه وشكّه كان بمنزله تعيين مقلّده وظنّه وشكّه، فما يحكم به المجتهد بحسب فرض حاله كان بمنزله ما حكم به المقلّد، وإلاّ كان حكم الإفتاء والاستفتاء لغواً.

لا يقال: بأنّ المقلّد أيضاً قد يحصل له القطع بالحكم أو الظنّ أو الشكّ به، فلا يكون مثل هذا داخلاً فى موضوع البحث .

لأنّا نقول: غير القطع من الظنّ أو الشكّ الحاصل له لا يترتّب عليه الأثر، إلاّ ما أفتى به المجتهد، وإلاّ لما جاز له العمل على طبقهما إن كان متعلّق الظنّ أو الشكّ هو الحكم الشرعى، وإن كان متعلّقهما هو الموضوعَ الّذى يكون ذا أثر شرعى، كمظنون الخمريّه أو مشكوكها، فهو أيضاً من حيث الحكم تابعٌ لفتوى المجتهد.

نعم، يبقى هنا فرض حصول القطع بالحكم أو الموضوع له، فمثل ذلك لا يكون بالتقليد، لأنّ القاطع لا يرى إلّا الواقع، ولا يمكن أمره ولا نهيه على الفعل أو الترك حتّى يفرض فيه التقليد، فإذا لم يكن كلّ من الثلاث مفروض القبول فى المقلّد، فلا يمكن جعله فى متعلّق لفظ المكلّف، لأنّ مورد البحث إنّما يكون فى من يترتّب على حصول كلّ واحدٍ من الثلاث أثرٌ، وهو ليس إلّا المجتهد.

نعم، لو اُريد من الحكم المفروض فى الكلام، الأعمّ من الواقعى والظاهرى، أى كلُّ حكم وصلت إلى المكلّف حتّى يشمل لمثل ما أفتى به المجتهد، صحَّ جعلُ المكلّف هو الأعمّ من المجتهد ليشمل المقلّد أصالةً لا بالنيابه كما أوضحناه سابقاً، ولعلّ هذا هو مختار مَن جعل المكلّف هو الأعمّ، كالمحقّق الخوئيحيث صرّح رحمه الله بذلك فى«مصباح الاُصول»تبعاً لصاحب«الكفايه».

وأمّا عن الثالث: فبأنَّ الظاهر كون المراد من (الحكم) هو الواقعى منه؛ لأنّ المراد من التثليث هو اَنَّ المكلّف بالنسبه إلى الحكم الواقعى، إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ الظاهرى، لا لما قيل مِن اَنَّ الظاهرى ممّا لا يقع فيه الظنّ والشكّ، لأنّ الأماره الشرعيّه والأصل الشرعى إن قاما على الحكم فالظاهرى حينئذٍ يكون مقطوعاً به، وإلّا فيكون مقطوعَ العدم، وإن كان الواقعى مشكوكاً أو مظنوناً، لأنّ حال الظنّ والشكّ يكون كالقطع، من أنّه كما يمكن تعلّقهما بالحكم الواقعى كذلك يمكن تعلّقهما بالحكم الظاهرى؛ لأنّ الظنّ بقيام الأماره وحجّيتها أو الشكّ فيهما، يوجب الظنّ بالحكم الظاهرى أو الشكّ فيه أيضاً، كما لا يخفى .

بل وجهه أنّ ما هو المقصود هاهنا فى مقام التثليث بيان حال المكلّف بالنظر إلى الحكم الواقعى، بواسطه إحدى الحالات الثلاث فى مقام العمل، أى إذا

قطع المكلّف بـالحكم الواقعى، فعليه العمل بمقتضـى علمه، وإن ظنّ به فيعمل بظنّه، وإنْ حصل له الشكّ فعليه أن يعمل بوظيفته من الاُصول المقرّره للشـاك. وأمّـا الحكم الظـاهرى فـإنّه فى طول مرتبه الحكم الواقعى، فيمكن له أيضاً ترتيب الحالات الثلاث المذكوره، لكنّه خارجٌ عن المقصود هنا.

ويشـهد لذلك اعتبار الوجوه الأربعه للاُصول المترتّبه على الشكّ فى الحكم الواقعى دون الظاهرى ولا الأعمّ منهما، وإلاّ لزم أن يقال إنّ الشكّ المتعلّق بالحكم الظاهرى قد تكون له حالةٌ سابقه فتستصـحب أوّلاً، فقد يكون شـكّاً فى التكليف فيقتضى جريان البراءه، أو شكّاً فى المكلّف به فيقتضى جريان الاحتياط بالاشتغال وإلاّ فالتخيير.

وإجراء تلك الوجوه الأربعه فى الحكم الظاهرى الـذى أخذ فى موضوعه الشكّ المتعلّق بالحكم الواقعى، مضافاً إلى بُعده وعدم معهوديّه الالـتزام به من أحـد، ربّمـا لاـيكن اجـداء بعضـها فى الحكم الظاهرى كالبراءه مثلاً، إذ لا معنى للشكّ فى التكليف فى الحكم الظاهرى، إلاّ أن يرجع إلى الشكّ فى أصل حجّيه دليلِ اثبات حَكم البراءه فى الشكّ فى التكليف الواقعى، وعلى هـذا لا يكون شكّاً فى الحكم الظاهرى حقيقةً، بل يعدّ إسناده إليه مجازيّاً، والالتزام بمثل هذه المجازات والتكلّفات بحيث يصبح الحكم هو الأعمّ من الواقعى يعدّ من قبيل الالتزام بما لا يلزم .

أقول: وأمّا ما ذكره المحقّق الخوئى فى «مصباح الاُصول» فمّما لا يمكن المساعده عليه، قال ما نصّه:

(وأمّا المقام الثانى فالظاهر أنّ المقلّد كالمجتهد فى الأحكام المذكوره، فإن

حصـل له القطع بحكم من الأحكـام، عمل به بلا حاجه إلى الرجوع إلى المجتهـد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنـده طريقٌ معتبر وليس إلاّ ـ فتوى المجتهـد عمـل به، وإن فقـده أيضـاً وبقى شاكّـاً فى الحكم، رجع إلى الاُـصول العمليّه على نحوٍ يأتى عند التكلّم فى المقام الثالث .

هذا كلّه فى الحكم الواقعى.

وكذا الحال فى الحكم الظاهرى، فإنْ حصل له القطع به، كما إذا قطع بفتوى المجتهد فى موردٍ عمل به، وإلاّ فإن قام عنده طريقٌ معتبر، كما إذا أخبر عـدلان بأنّ فتوى المجتهـد كـذا أخذ به، وإلاّ رجع إلى الأصل العملى، فإن كان متيقّناً بفتوى المجتهد سابقاً وشكّ فى تبدّلها، يستصـحب بقائها، وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمه، دار الأمر بين المحذورين فيتخيّر، وإن أفتى أحـدهما بوجوب القصـر مثلاً، والآـخر بوجوب التمـام، وجب عليه الاحتيـاط، إلاّ ـ أن يثبت قيام الإجماع على عـدم وجوب الاحتياط على العامّى على ما ادّعاه شيخنا الأنصارى رحمه الله إذاً فتخيّر.

والحاصل: أنّه لا فرق بين المجتهد والمقلّد إلاّ فى خصوصـيّه الطريق والأمارات، فإنّ طرق المجتهد إلى الأحكام الكتاب والسُنّه، وطريق المقلّد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أنّ ظواهر الكتاب والسُـنّه حجّه للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجّه للمقلّد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(١).

ويرد عليه أوّلاً بالنقض:

١- مصباح الاُصول: ج٢ / ۶ .

أنّ المصطلح عند الاُصوليّين فى الحكم الظاهرى عباره عمّا هو واقع فى طول حكم الواقعى، اَىْ يكونُ الشكُّ فى الحكم الواقعى موضوعاً لتحقّق الحكم الظاهرى، أو حكمٌ مجعولٌ شرعى بواسطه قيام الطرق والأمارات فيما إذا لم يصيب الواقع، وإلاّ كان الثابت حينئذٍ هو الحكم الواقعى المنجّز، بأن يكون مظنون الحكم الواقعى هو الحكم الظاهرى لو لم يصادف الواقع، وإلاّ ـ لو صادفه فهو الواقعى، فما وصل إليه فتوى المجتهد لا يكون إلاّ حكماً ظاهريّاً إن كان مستندُ فتواه طريقاً معتبراً أو أصلاً شرعيّاً.

وأمّا الظنّ الحاصل للمقلّد بواسطه خبر عدلين بفتوى مجتهده، أو الشكّ الحاصل له فى تلك الفتوى الذى كان حكماً ظاهريّاً على الفرض، لا يوجب جعل حكم ظاهرى آخر للمقلّد، إذ حينئذٍ يستلزم أن يكون الحكم الظاهرى لفظاً مشتركاً بين ما شُكّ فى الحكم الواقعى، وبين ما شكّ فى الحكم الظاهرى الأوّلى الموجب لجعل حكم ظاهرى ثانوى له، فجعل الشكّ للمقلّد أو الظنّ الحاصل له بفتوى المجتهد موضوعاً لتحقّق حكم ظاهرى، لا يخلو عن مسامحه.

وثانياً بالحلّ: إنّ حال المجتهد بالنسبه إلى الحكم الواقعى الواصل إليه، هو حال المقلّد، اَعنى كلّ ما يفعله يكون بمنزله فعل المقلّد، فالحكم الظاهرى حينئذٍ ليس إلاّ ما أخذ فيه الشكّ بالنسبه إلى الحكم الواقعى فقط، لا الأعمّ منه ومن الظاهرى الأوّلى، وهكذا الحال بالنسبه إلى الظنّ، وهذا يؤيّد كون المراد من الحكم الشرعى فى كلام الشيخ هو الواقعى منه لا الأعمّ حتّى يشمل الظاهرى، فتوسعته إلى الظاهرى يستلزم الخروج عن اصطلاح القوم فى تعريف الحكم الظاهرى وتحديده، واللّه العالم. هذا أوّلاً .

وثالثـاً: اَنَّ ما ذكره مِنَ التخيير والاحتياط – فيما لو أفتى أحـد المجتهـدين بالوجوب والآخر بالحرمه، أو أحـدهما بالقصـر والآخر بالتمام، حيث حكم بالتخيير فى الأوّل بالأحتياط على فرض عدم ثبوت الأجماع وبالتخيير على فرض ثبوته – لا يخلو عن إشكال، لوضوح أنّ اختلاـف المجتهـدين فى الفتوى لاـ علاـقه له بمقلّـد أحـدهما، إذ وظيفته العمـل على طبق فتوى مجتهـده الـذى قال بالوجوب فقط أو بالحرمه كذلك، وأظنّ أنّه اشـتبه الأمر على مقرّره حيث اعتقد أنّ مبناه كان كذلك بأنّه لو أبلغه ثقتان بخبرين متعارضـين عن فتوى مجتهـده، بأن قال أحـدهما إنّه حكم بالوجوب، وقال الآخر اِنّه أفتى بالحرمه، فإنّ وظيفته حينئـذٍ التخيير فى المحذورين والاحتياط، أو التخيير فى القصر والإتمام على مبناه فى معنى الحكم الظاهرى، لكن قد عرفت فساد مبناه.

أقول: وبمـا ذكرنا يسـهل النظر والتأمّل فيما صـدر عن اُسـتاذ الأساتـذه المحقّق الحائرى قـدس سره فى «درر الفوائـد» حيث قال: (ويـدفع أصـل الإشـكال بعـدم اختصـاص الأحكـام الثـانويّه بالمجتهـد، بـل حالهـا حـال الأحكام الأوّليّه فى اشتراكها بين المقلّد والمجتهدين دون تفاوت أصـلاً، لعدم التقييد فى أدلّه الأحكام الظاهريّه، وعدم الدليل من الخارج يدلّ على هذا الاختصاص. إلّا توهّم عدم قدره المقلّد على العمل بالخبر الواحد وعلى الفحص اللّازم فى العمل بالاُصول.

ويـدفعه: أنّ العمل بالخبر الواحـد ليس إلّا الإتيان بالفعل الخارجى الذى دلّ الخبر على وجوبه، ومن الواضـحات عدم خصوصـيّه المجتهد فيه.

نعم، الـذى يختصّ بالمجتهـد ولا يقـدر عليه المقلّـد هو الاسـتظهار من الدليل، والاسـتنباط منه أنّ الواجب كذا، وهذا غير العمل بمدلوله، والآخذ بالأحكام

المتعلّقه بالشکّ لیس مشروطاً بعنوان الفحص عن الأدلّه حتّی یقال إنّ المقلّد لا یقدر علیه، بل الحکم متعلّق بالشک الذی لیس فی مورده دلیل واقعاً، والفحص إنّما یکون لإحراز ذلک، فیکون نظر المجتهد فی تعیین مدلول الدلیل وأنّه لیس له معارضٌ، وفی إحراز عدم وجود الدلیل فی مورد الشکّ متبعاً للمقلّد، هذا) انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: الظاهر من کلامه بعد التأمّل والدقّه هو ما التزمنا به فی الأحکام الأوّلیّه من أنّ الأحکام وإن کانت متوجّهه إلی المجتهدین، بمعنی قیام المجتهد بالاجتهاد والنظر فی الأدلّه لتحصیل ما هو الوظیفه، إلاّ أنّ الشارع جعل نظرهم فی الأحکام بمنزله نظر مقلّدیهم ، فالوظیفه التی وصلوا إلی وجوبها مثلاً ـ من خلال الاستنباط لیس لأنفسهم خاصّه ، بل تکون وظیفهً لمقلّدیهم أیضاً ، وهذا التنزیل مستفادٌ من دلیل وجوب رجوع الجاهل إلی العالم ، ودلیل وجوب التقلید وأمثال ذلک.

وعلی هذا، لا مانع من القول بأنّ شرط العمل بالاُصول هو الفحص عن الدلیل والعلم بعدمه؛ لأنّ المفروض - حسب ما عرفت - عدم وجوب الفحص إلاّ ـ للمجتهد دون المقلّد، برغم أنّ المقلّد فی مقام العمل یکون مجریاً للحکم الظاهری کما کان الأمر کذلک فی الحکم الواقعی تارهً، لعدم ابتلاء المجتهد بالحکم بالفعل کما عرفت توضیحه.

وأمّا عن الرابع: فقد أجاب عنه المحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول»(۲) بما

۱- درر الفوائد: ج۲ / ۳۲۴ للحائری.

۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۲ للخوئی .

لا يخلو عن إشكال، وحاصله :

(القول بأنّ الأثر مترتّب على الحكم الفعلى دون الإنشائى اشتباه وخلط بين الإنشاء بداعى البعث والزجر، والإنشاء لغيره من التهديد وما سواه، فإنّ الثانى مثل قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»حيث أنّه كان للتهديد ولا يمكن عدّه حكماً أصلاً، ولذلك هو خارج عن موضوع البحث.

وأمّا الأوّل منهما وهو ما كان بداعى البعث والزجر، فهو حكم ويترتّب عليه الأثر، لأنّه يكون حكماً وإن لم يبلغ مرتبه الفعليّه، لعدم تحقّق موضوعه فى الخارج، نظير إفتاء المجتهد بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب الصوم فى شهر رمضان، برغم أنّه لم يستطع ولم يحلّ الشهر بعد، لأنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه فى مقام التشريع، لكان عليه الافتاء، وإن لم يبلغ مرتبه الفعليّه) انتهى ملخّص كلامه رحمه الله .

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أوّلاً: مِن اَنَّه لا شكّ أنّ الإنشاء بداعى التهديد أو غيره يعدّ إنشاء حكم حقيقةً كالإنشاء بداعى البعث والزجر؛ لأنّ اختلاف الدواعى لا يوجب التغيير فى حقيقه الإنشاء والحكم، لوضوح عدم الفرق بين الأمر الوارد فى قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»، وبين الوارد فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلاَةَ» من حيث كونهما أمراً وحكماً، غايه الأمر يعلم من الخارج أو من سياق الكلام أنّه لا يطلب وجود المأمور به فى الخارج، أى لا يكون محبوبه إلاّ أنّه أراد إيجاده حتّى يترتّب عليه ما يصحّ عقوبته عند وجوده، وعليه فعدم كونه حكماً هو أوّل الكلام .

ثانياً: مِن إنّا لا نسلّم كون الأحكام المتعلّقه على الموضوعات المقرّره فى

القوانين الكليّه من الإنشائيّات، بل هو من الأحكام الفعليّه، وتنجّزها موقوف على تحقّق شرائطها ورفع موانعها، فالإفتاء بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب صلاه الجمعه يوم الجمعه ، حكمٌ فعليّ منجّزٌ ، لكنّه موقوف على توفّر الشروط فى المكلّف.

نعم، فى الأحكام الشخصيّه تكون الشروط شرطاً لفعليّه الحكم وتنجّزه.

أمّا الحكم الإنشائى فهو عباره عمّا أنشأه المولى، وكان مستقرّاً فى نفس النبويّه الشريفه دون أن يبلغ مضمونه إلى عامّه الناس، لمصلحهٍ رآها فى تأخير إبلاغه إلى عبيده، ولكن الحكم متحقّق بصوره الإنشاء .

أمّا الاقتضاء فهو عباره عن مرتبه فى الواقع ونفس وجود المصلحه فى المتعلّق لإنشاء الحكم، وهو الذى قيل فى حقّه بأنّه ليس من الحكم، وإطلاقه عليه مجازى بخلاف سائر مراتبه.

وكيف كان، فنعود إلى أصل المطلب ونقول بأنّه يمكن الجواب عنه:

بأنّ ما يتعلّق بالمكلّف من أقسام الحكم الثلاثه فى مقام العمل إنّما هو خصوص البعث والتنجيز الفعليّان دون الإنشائى لأنّه عباره عن ما هو عند المولى، وقلَّ ما يتّفق الاطّلاع عليه إلاّ لبعضٍ من أوحدى الناس كالمعصومين عليهم السلام ، فلا يلزم إخراج الإنشائى بالتصريح والتخصيص بالفعلى، بل نفس الإطلاق منصرف إلى الفعلى من الحكم ولا يكون المراد منه إلاّ الحكم الفعلى، وعليه فما ادّعاه صاحب «مصباح الأُصول» رحمه الله من الإطلاق ليس فى محلّه، كما أنّ ذكر الفعلى لايكون إلاّ قيداً توضيحيّاً لا قيداً احترازيّاً كما توهّمه صاحب«الكفايه» رحمه الله .

وأمّا عن الخامس: فبأَنَّ الحقّ مع الشيخ الأنصارى قدس سره ، لأنّ المقصود من

التثليث ليس فى بيـان مـا هو المـانع عن جريـان الاُـصول وغير المانع عنه، بل المقصود هو بيان فهرس موضوعات المباحث الآتيه التى ورد ذكرها فى «فرائد الاُصول» وهى ليست إلاّ القطع والظنّ والشكّ إذا تعلّق بالحكم الشرعى.

نعم، لو كـان المقصود هو بيـان أىّ مورد لاـ يجرى فيه الأصل، وما يجرى فيه، فلا إشـكال فى أنّ ملاك الفرق بينهما ليس الظنّ والشـكّ، بـل الملاـك هو الظنّ المعتبر – إذ هو المـانع – وغير المعتبر الملحق بالشـكّ، مع أنّ المقصود بيانُ الطريق إلى الحكم وأنّه يكون على ثلاثه أنحاء؛ فقد يكون بالقطع، وآخر بالظنّ – وكان إطلاق الطريق عليهما حقيقتاً – وثالثاً بالشك فإنّه لا طريقيّه حقيقيّه فيه، لأنّه ليس سوى التحيّر والتردّد، إلاّ أنّه حيث يقع فى الشـرع موضوعاً لإثبات حكم ظاهرى، فيتسامـح فى إطلاقه عليه، فلا يلاحظ فى هذه النسبه إلى كون الطريق معتبراً أم لا، وعليه فلا تداخل حينئذٍ.

وبعباره اُخرى: الطريق الملحوظ هنا هو اللاّبشـرط من جهه الاعتبار عنـد الشـرع وعـدمه ، وهو أمرٌ متأخّر عن وجود هذه الأحوال الثلاـثه ؛ أى بعـدما التفت المكلّف إلى الحكم، وحَصَلَ له واحـدٌ من هـذه الحالات، يقال بـذاتيه الحجيّه فى الأوّل، والامتناع فى الثـانى وهو الشكّ لكونه ليس إلاّ التحيّر والتردّد، فلا معنى لفرض حجيّته، والإمكان فى الثالث وهو الظنّ الـذى تارهً معتبر فيلحق بالقطع تعبّداً، واُخرى غير معتبر فيلحق بالشكّ، وبالتالى فلا تتداخل الأقسام أصلاً.

أقول : وبالتأمّل فيما ذكرنا يظهر الإشكال فى كلام المحقّق الخمينى ، حيث أشكل:

بأنّ المراد من القطع إن كان هو التفصيلى فقط، يلزم اَن يكون البحث عن

العلم الإجمالى بحثاً استطراديّاً.

وإن أُريد الأعمّ، فيشمل مثل بعض أفراد الإشكال والتخيير، فينقسم بنفسه إلى أنّه: إمّا أن يحصل له القطع ولو إجمالاً أو لا، وعلى الثانى إمّا أن يقوم له طريقٌ معتبر أو لا، فالعلم الإجمالى بعضه داخل فى الأوّل وبعضه فى الثانى .

وجه الظهور أوّلًا: أنّه لاحظ التقسيم بعد صيروره الطريق معتبراً، مع ما عرفت من أنّه يجب أن يلاحظ من هذه الجهه بلا شرط .

وثانياً: أنّ العلم الإجمالى يكون داخلاً ـ فى القطع، لأنّ المراد هو التفصيلى، ولذا يكون حجّه بذاته، والعلم الإجمالى ليس كذلك، خصوصاً فى الشبهات غير المحصوره مع إمكان القول بدخوله فى طرف الظنّ إن كان العلم الإجمالى غيرَ مساوى الطرفين ، أو فى الشكّ اِن كان مساويهما، فلا وجود مستقلّ له هنا، فتأمّل.

***

البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيّه

البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيّه

الأمر الثانی: فی حجّیه القطع بذاته.

أقول: یقع البحث فیها من جهات عدیده:

الجهه الاُولی: فی طریقیّه القطع هل هی ذاتیّه أو جعلیّه ؟

لا یخفی أنّ المراد من الذاتی عباره عن ماهیّه الشیء أی ما هی هی، والمراد من الذاتیّات ما هو جزء الماهیّه ف- (الإنسان إنسانٌ) مثالٌ للذاتی، والحیوانیّه والناطقیّه للإنسان، مثالٌ للذاتیات، وکلّ شیء یکون مثل هذا القبیل، لا تناله ید الجعل بکلا قسمیه من الجعل البسیط والمرکّب،لأنّ الماهیّه لا مجعوله ولا غیر مجعوله، ولا موجوده ولا معدومه، ولذا اشتهر بین أهل المعقول أنّ: (اللّه تعالی ما جَعل المشمشه مشمشهً بل أوجدها)، ولذا لا یصحّ جعل الإنسان إنساناً ولا الحیوان حیواناً ولا ناطقاً.

نعم ، یتعلّق الجعل البسیط بوجوده ، أی یمکن للّه تبارک وتعالی أن یُوجِد الماهیّه.

هذا بالنسبه إلی الماهیّه.

وهکذا یکون الأمر بالنسبه إلی ما هو لازم للماهیّه وذاتها کالزوجیّه للأربعه، ومعنی اللّزوم للذات والماهیّه هو أن یکون تصوّر الماهیّه موجباً لتصوّر لازمها، کما هو الحال فی تصوّر الزوجیّه لتصوّر ملزومها وهو الأربعه، فکما أنّ الماهیّه وأجزائها لا تقبل الجعل بکلا قسمیه من البسیط والمرکّب أی بمفاد کان التامّه والناقصه، هکذا الحال فی لازمها فإنّه غیر قابل للجعل.

نعم، يصحّ ويقبل الجعل البسيط بوجوده، لكنّه يوجد بوجود ماهيّته، حيث توجد نفس الماهيّه أوّلاً وبالذات، يُوجد لازمُها ثانياً وبالعرض لأنّ هذا معنى الذاتيّه.

وفى قِبالها الأُمور الجعليّه، وهى التى تقبل الجعل إمّا بسيطاً أو مركّباً، كما فى الموجودات ولوازمها، مثل حراره النار، وإشراقيّه الشمس وحرارتها، حيث اِنَّ هذه الأُمور تعدّ من آثار وجودهما لا من ماهيّتهما، فمثل هذه قابلٌ للجعل أوّلاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض، ولو بجعل بسيط، فضلاً عن جعل تأليفى تركيبى يجرى فى بعضها مثل جعل القرطاس بياضاً.

أقول: إذا عرفت هذين الموضوعين، نتصدّى لأصل البحث، وهو أنّ الطريقيّه والكاشفيّه للقطع هل هما من القسم الأوّل أو من الثانى؟

الذى ذهب إليه المحقّق النائينى والخوئى، وصاحب «نهايه الدرايه» و«حقائق الأُصول» وغيرهم هو الأوّل، خلافاً للمحقّق الخمينى والعلاّمه الطباطبائى على حسب ما يستظهر من كلامه، حيث إنّهما قد اختارا الثانى، وهذا هو الحقّ؛ لأنّ الكشف يعدّ من آثار وجود القطع خارجاً لا من لوازم ماهيّته؛ أى ليس حال الكشف للقطع كحال الزوجيّه للأربعه؛ بحيث يكون تصوّر القطع - ولو لم يكن القطع موجوداً خارجاً - موجباً لتصوّر الكشف، لأنّ الكشفيّه والانكشاف يعدّان من آثار الوجود، لاحتياج الكشف إلى ما ينكشف عنه، ووعاء ذلك ليس إلاّ الوجود.

وعليه، فما صرّح به فى «فوائد الأُصول» بقوله: (فإنّ الطريقيّه التى نقول بصحّه جعلها إنّما هى فى غير الطريقيّه التكوينيّه، كطريقيّه القطع، فإنّها من لوازم

ذات القطع كزوجيّه الأربعه، بل بوجهٍ يصحّ أن يقال إنّها عين القطع.. إلى آخره)(۱).

لا ـ يمكن المساعده عليه، فإذا كانت الطريقيّه والكاشفيّه من لوازم وجود القطع، فلا محاله تحتاج إلى الجعل؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل موجودٌ فيه، وهو الوجود فيه وفى آثاره.

فحينئذٍ نقول لمن ذَهَبَ الى امتناع اعتبار الطريقيّه له:

إن اُريد من الجعل الجعل التكوينى، فلا ـ إشكال فى لزومه ولابدّيته، إذ بدونه لا ـ يمكن أن يوجد بناءً على أصاله الوجود ومجعوليّته، لكن الجعل المتعلّق به ليس بلا واسطه، بل يكون بواسطه جعل نفس القطع، حيث يتعلّق الجعلُ أوّلاً وبالذات بنفس القطع، ثمّ ثانياً وبالعَرَض إلى آثاره ولوازمه ومنها الطريقيّه، فثبت من ما ذكرنا أنّ الطريقيّه والكاشفيّه مجعوله بجعلٍ بسيط عرضى تكوينى بتبع جعل نفس القطع.

وإنْ اُريد من الجعل الجعل التشريعى، فالامتناع مسلّمٌ قطعاً، إذا سلّمنا كون الطريقيّه من آثار الوجود ولوازمه غير المنفكّ عنه، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل الحراره للنار، التى لا ـ تقبل الجعل التشريعى للغويّته؛ لأنّها مجعوله بجعل أصل النار، فلا تحتاج إلى جعل تشريعى آخر، وكذلك الأمر فى الطريقيّه بالنسبه إلى القطع، إذ بجعل القطع وتحقّقه فى الخارج تتحقّق الطريقيّه معه وجوداً بالضروره، فشمول جعل التشريعى له تحصيلٌ للحاصل، وهو مُحال.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الطريقيّه والكاشفيّه للقطع ليست من

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۶ .

لوازم ماهيّه القطع ولا ـ عينها، كما اعتقده المحقّق النائينى قدس سره ، بل تعدّ من لوازم وجود القطع فتكون ذاتيّه من حيث الوجود، لكونها من لوازم ذات الوجود، فلا ـ تكون ذاتيّاً إيساغوجيّاً، ولا ـ كالزوجيّه للأربعه، حيث تكون من لوازم ذات ماهيّه الأربعه، ولا ـ ذاتيّاً من باب البرهان، بأن تكون الطريقيّه عين القطع وجوداً، بل ذاتى بمعنى كونها لازماً للوجود ومن آثاره، فجعله تكويناً يكون بتبع جعل نفس القطع بالجعل البسيط، فبالنظر إلى ذلك صحّ إطلاق الجعليّه على الطريقيّه. دون الجعليّه بمعنى كونها مجعوله مستقلّه.

وعلى هذا يصحّ أن يُقال: إنّ الطريقيّه ذاتيّه جعليّه للقطع بتوضيح قد عرفت. هذا تمام الكلام فى الجهه الاُولى .

البحث عن معنى حجّيه القطع

البحث عن معنى حجّيه القطع

الجهه الثانيه: يدور البحث فيها حولَ المراد من الحجّيه فى القطع:

وهل هى بمعنى الحجّه المذكوره فى المنطق أى الأوسط الواقع بين الأكبر والأصغر؟

أو أنّ المراد منها هى الحجّيه فى علم الاُصول، بمعنى ما كان منجّزاً عند الإصابه ومعذّراً عند عدم الإصابه، كما عليه الأكثر ؟

أو بمعنيوجوب الجريعليوفقه،كما يظهر عن الشيخ الأنصارى قدس سره وغيره؟

أو أنّ الحجّيه أمر غيرهما كما احتمله بعض ؟

وأيضاً: بعد ذلك هل تكون حجّيه القطع مجعولهً أم لا ؟

ثمّ على الثانى: هل هو مستحيلٌ أم لا استحاله فى جعله، ولكن غير محتاج

إلى جعله لتحقّق الجرى على وفقه من دون بعثٍ وجعل شرعى ؟

وأيضاً: إنّ الحجّيه الثابته للقطع هل هى بحكم العقلاء وبنائهم كذلك ؟

أو بحكم العقل وإلزام منهم ؟

أو أنّ حجّيه القطع من لوازم العقل وآثاره وإدراكه؟

وجوهٌ وأقوال.

توضيح المرام: ممّا ذكرناه آنفاً من الاُمور يبتنى على بيان معنى الحجه فى الموارد المختلفه حتّى يتّضح اَنّه هل يصحّ جعلها هنا أو لا .

فنقول: إنّ الحجّه فى اصطلاح أهل المنطق هو المعلوم التصديقى الموصِل إلى المجهول التصديقى، والحجّه عندهم تطلق على الحدّ الوسط الواقع فى الصغرى والكبرى، بحيث تكون الصغرى مرتبطه بالكبرى التى محمولها يكون محمول النتيجه، وتلك العلاقه إمّا أن تكون هى العليّه، فيكون الأوسط علّةً للكبرى فيسمّى بالبرهان اللّمى، أو المعلوليّه اَو التلازم بأن يكون الأوسط معلولاً اَوْ ملازماً للكبرى، ويُسمّى بالبرهان الإنّى، هذا هو الحجّيه فى علم المنطق.

وأمّا الحجّيه فى اصطلاح الاُصولى، عباره عن منجّزيّه الحكم الواقعى عند الإصابه؛ يعنى إذا قام دليلٌ على تكليف إلزامى من وجوب أو حرمه وقد أصاب، بأن كان هناك فى مقام الثبوت وجوب أو حرمه أصبح من خلال قيام الدليل منجّزاً فى حقّه، بحيث لا يبقى للمكلّف عذرٌ فى تركه بعد قيام الحجّه عليه، وصحّ الاحتجاج بذاك عند العقلاء عليه، ويستحقّ العقاب به إذا تركه، أو إذا قام الدليل خطاءً على نفى إلزام تكليفى، بأن كان هناك تكليفٌ إلزامى واقعاً، إلاّ أنّ الدليل القائم حكم بعدم لزومه بل بوجوب تركه، كان قيامه عذراً للمكلّف على فوت

الواقع منه، بحيث إذا عـاقبه المولى العرفى لاحقـاً عُـدّ عقوبته ظلماً لا يسـتحقّها مع قيام الحجّه على نفسه وعـدمه، وهـذا هو معنى المنجّزيه والمعذّريه.

أقـول: يـدور البحث فى المقـام حـولَ أنّه هـل يصـحّ إطلاـق الحجّه بهـذين المعنيين على القطع الطريقى أم لاـبـل تكون الحجّه هناأمراً آخر وراءهذين الأمرين؟

والذى يظهر من المحقّق النائينى وتبعه تلميذه العلاّمه البجنوردى هو الثانى ونذكر كلام الاُستاذ فى «فوائد الاُصول» حيث قال بما نصّه:

(ولاـ يصـحّ إطلاـق الحُجّه عليه، فـإنّ الحجّه باصـطلاح المنطقى عباره عن الوسط الـذى يكون بينه وبين الأكبر الـذى يُراد إثباته للأصـغر علقه، وربـط ثبوتى، إمّا علقه التلازم ، وإمّا علقه العليّه والمعلوليّه ، سواءٌ كان الوسط علّه لثبوت الأكبر الـذى هو البرهان اللّمى، أو كان معلولاً له الذى هو البرهان الإنّى وأمثله الكلّ واضحه.

ومن المعلوم أنّ القطع لاـ يكون حجّه بهـذا المعنى، إذ لاـ يصـحّ أن يقع وسـطاً فى القياس، فلا يقال: «هـذا معلومُ الخمريّه، وكلّ معلوم الخمريّه خمرٌ أو يجب الاجتنـاب عنه»؛ لأـنّ الكبرى كاذبه، إذ معلومُ الخمريّه يمكن أن يكون خمراً، ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتنـاب لم يترتّب شـرعاً على معلوم الخمريّه، بـل على الخمر الواقعى؛ لأـنّ الكلام كان فى القطع الطريقى، فلا يكون هنـاك علقه ثبوتيّه بين العلم وبين الأـكبر، لا علقه التلازم، ولا علقه العليّه والمعلوليّه، وما لم يكن علقه لا يصـحّ جعله وسـطاً، فلا يكون حجّه باصطلاح المنطقى.

كما لا يكون حجّه باصـطلاح الاُصولى أيضاً، فإنّ الحجّه باصـطلاح الاُصولى عباره عن الأدلّه الشرعيّه من الطرق والأمارات التى تقع وسطاً لإثبات

متعلّقاتها بحسب الجعل الشرعی، من دون أن یکون بینها وبین المتعلّقات علقه ثبوتیّه بوجهٍ من الوجوه، فإنّ متعلّقاتها إن کانت من الموضوعات الخارجیّه، فعدم ثبوت العلقه بینهما واضح، إذ لا علقه بین الظنّ بخمریّه شیء وبین نفس الخمر، لا علقه التلازم، ولا علقه العلیّه والمعلولیّه، وإن کانت من الأحکام الشرعیّه، فلأنّ الأحکام الشرعیّه مترتّبه علی موضوعاتها الواقعیّه، لا ما أدّی إلیه الطریق إلّا بناءً علی التصوّر الذی لا نقول به.

ومن هنا یظهر أنّه لا- یصحّ تألیف القیاس الحقیقی من الأدلّه الشرعیّه، بل صوره قیاس أشبه بالمغالطه، فقولک: «هذا مظنون الخمریّه، وکلّ مظنون الخمریّه یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه» قیاس صوری لا واقع له، إذ الذی یجبُ الاجتناب عنه هو الخمر الواقعی لا- مظنون الخمریّه، وإنّما کان الظنّ طریقاً شرعیّاً إلی الخمر، فالظنّ یکون من قبیل المعرّف والواسطه فی الإثبات فقط من دون أن یکون واسطه فی الثبوت، ومعه لا- یصحّ تألیف القیاس الحقیقی منه إلّا بنحوٍ من التأویل بعنایه جعل الشارع الظنّ طریقاً إلی الخمر ومثبتاً له فی الظاهر.

وهذا بخلاف القطع فإنّه لا یصحّ جعله وسطاً بوجهٍ من الوجوه، ولا یمکن تألیف القیاس منه، ولو قیاس صوری، إذ تلک العنایه التی کانت فی الظنّ لم تکن فی العلم، لعدم جعل الشارع طریقاً إلی إثبات متعلّقه، لما تقدّم من أنّ طریقیّه القطع غیر قابله لأن تنالها ید الجعل التشریعی، وما لم یکن هناک جعلٌ شرعی لا یکون حجّه باصطلاح الاُصولی)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: لا یخفی أنّ الکلام فی صحّه جعل الحجّیه للعلم والقطع وعدمها

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۷.

موقوفٌ على بيان مقدّمتين:

المقـدّمه الأُولى: أنّ الإنسـان إذا أراد أن يصـدر فعلاًـ أو الورود فى أمرٍ لاـ يقع إلّا بإذعان لزومه ووجوبه لمكان الإراده، وهـذا الحكم الاعتبـارى الـذى يقوم الإنسـان باعتباره للُامور بفرض وجودها فى الخارج إنّما كان اعتباره بما هى معلومه، فيتوهّم أنّ له عينيّه خارجيّه، ويزعم أنّ ما للعلم كأنّه ما هو للخارج، فمطلق ما ورد من وجوب الجرى على وفق الأحكام الخارجيّه، الذى ينحلّ إليه جميع التكاليف العامّه العقليّه الخاصّه المولويّه، ينتقل بحسب الوهم إلى المعلوم، فهذا الوصف أى وجوب الجرى على وفقه، والمسـمّى بـالحجّيه، تطرق إليه الاعتبـار، لأـنّ الوجوب نفسه اعتبـارى وليس بحقيقى، لأنّ اتّصافه بالوجود الخارجى خيالىٌ ليس بحقيقى، وإن كان الإنسان يتصوّر أنّ لهـذه المعانى الاعتباريّه حقيقه وواقعيّه فى الخارج كسائر الاُمور الخارجيّه، فظهر بذلك أنّ حجّيه العلم والقطع اعتبـاريّه، والحجّيه بأىّ معنى فسّـِرت - من وجوب الجرى على وفقه، أو كون القطع والعلم قاطعان للعـذر، أو كونه وسـطاً لإثبـات حكم متعلّقه - كـان معنىً وأمراً اعتباريّاً، وهـذا الاعتبارى لابـدّ مِن أَن يكون مجعولاً بجعل جاعل من العقل أوالشـرع، وعليه فتـوهّم كـونه من اللّوازم الحقيقيّه والآثـار القهريّه للقطع أمرٌ غير صـحيح، لأـنّ الشـىء الـذى كـان أصـل وجوده اعتبارياً، كيـف يمكـن الاـلتزام بوجـود لـوازم الوجـود الحقيقى لـه، إذ لاـ يُعقـل الملاـزمه الحقيقيّـه بيـن الشــىء الاعتبـارى مع الشىءالحقيقى.

وبالجمله: ظهر أنّ أصل القطع والعلم أمرٌ غير اعتبارىّ، فحجّيته ناشئه من مجرّد اعتباره.

المقدّمه الثانيه: وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّ وجوب الجرى على وفق

القطع والعلم هل هو من آثار الواقع المنكَشَف بالقطع كما عليه المحقّق النائينى قدس سره ، ونَسب ذلك إلى ظهور بعض كلمات الشيخ قدس سره ، أو أنّه من آثار القطع المتعلّق بالواقع بقطع طريقى كما عليه المحقّق العراقى والآملى وظاهر بعض كلمات الشيخ قدس سره ؟ كما هو الحقّ، لأنّ الآثار المترتّبه على الشيء يكون على قسمين:

تارةً: ما يترتّب عليه يكون بلا واسطه شيء آخر فيه، وهى عباره عن الآثار التكوينيّه للشيء، فهى مترتّبه عليه بوجوده الواقعى دون العلمى مثل السُكر المترتّب على شرب الخمر، أو الحراره للنار ونظائرهما، فإنّ الخمر بوجوده الواقعى دون العلمى مسكرٌ، والنار بوجودها الواقعى محرّمه لا بوجودها العلمى.

واُخرى: ما يترتّب على الشيء بواسطه أمر آخر من الظنّ والقطع، مثل الاحتراز والاجتناب والحكم بوجوب ذلك، فإنّ الحكم لا يتعلّق بالشيء بوجوده الواقعى، بل يترتّب على الشيء بوجوده العلمى، فإنّ الفرار عن الأسد والاحتراز عنه لا يقع للإنسان بوجود الواقعى للأسد، بل بوجوده العلمى، ولذلك قد ترى أنّ الإنسان لعدم علمه بأنّ الشيء الفلانى أسدٌ ربما يقبل إليه ويتوجه نحوه ولا يفرّ منه بتخيّل أنّه شاه، مع أنّه لو علم بذلك ربّما يعرضه الموت من الخوف، كما قد يتّفق العكس، حيث يفرّ من شاةٍ يتوهّم أنّها أسد، أو يعلم ولكنّه فى الواقع ليس بأسدٍ.

وبالجمله: إنّ ترتّب الأحكام العقليّه أو العُقلائيّه على الشيء يكون على نحو الثانى لا على النحو الأوّل، فالشارع وإن كان يحكم بوجوب الاجتناب عمّا يعلم أنّه خمر أو يظنّ أو ما هو وهم أو شكّ مثلاً ـ لو قلنا بالبراءه، إلاّ أنّ الاجتناب ليس من آثار الخمر الواقعى، بل هو من آثار الخمر العلمى، ولذلك ترى أنّ تَنجيزَ الحكم والتكليف يكون موقوفاً على علم المكلّف، وما قلناه ليس معناه أنّ الخمر

فی الواقع لیس له حکمٌ إلاّ بعدما علمه المکلّف، بحیث لو لم یعلمه فی زمان ثمّ علمه لاحقاً لم یکن النجاسه حاصله إلاّ بعد تحقّق العلم، لأنّه من الواضح أنّ موضوع النجاسه والحرمه الَّتین جعلهما الشارع غیر مقیّدٍ بعلم المکلّف حتّی یقال بما ذکرناه آنفاً، بل الحکم معلّق علی الأشیاء بطبیعتها غیر مقیّدهٍ بشیء، فالخمر بطبیعته نجسٌ أو حرامٌ، إلاّ أنّ احتراز الإنسان عنه یکون لمقطوعها لا للخمر الواقعی، ولذلک یقال إنّ الأحکام الشرعیّه متعلّقه بالأشیاء لجمیع الناس من العالِم والجاهِل، ولکن منجّزیّتها ومعذریّتها یکون بالقطع والظنّ وأمثال ذلک.

أقول: إذا عرفت هاتین المقدّمتین تعلم أنّ ما یکون بنفسه اعتباریّاً کالوجوب فی القطع والعلم أو الظنّ أو سائر الصفات إن قیل فیها بذلک، کان وقوعُ الاجتناب والاحتراز عنه بحکم العقل أو العقلاء، بلحاظ هذا الأمر، أی ما علم أنّه خمر وجب الأجتناب عنه دون الخمر الواقعی، فأیّ مانعٍ حینئذٍ من أن یقال إنّه حجّه باصطلاح اُصولی، أی إذا تحقّق القطع بشیء أنّه خمر، یتنجّز علیه ذلک عند الإصابه، ویعذر عنه الخطأ بحکم العقل والعقلاء، والمراد من بناء العقلاء، بنائهم علی الاحتجاج بذلک .

بل یمکن إطلاق الحجّیه المنطقی علیه بصوره القیاس، لا أقلّ من القیاس التصوّری، من دون الحاجه إلی تشکیل صغری القیاس وکبراه، لیقال بأنّه مقطوع الخمریّه، وکلّ مقطوع الخمریّه یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه. بل القاطع حیث لا یری بزعمه إلاّ الواقع هکذا، فیتشکّل عنده القضیّه بأنّ هذا خمرٌ، وکلّ خمر یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه، إلاّ أنّ حقیقه أمره یصیر بأنّه مقطوع الخمریّه، ولکنَّه بنفسه لا یری قطعه مستقلاًّ تلو الموضوع، ولا یخفی

أنّ إمكان كذب الصغرى هنا غير ممنوع.

وبـالجمله: ثبت من جميع مـا ذكرنا، أنّ الحجّيه أمرٌ قابل للجعل، لأنّها عباره عن وجوب الجرى على وفق القطع، وهو أمر اعتبارى مجعولٌ، ويصحّ إطلاق الحجّه فى الاُصول عليه، لأنّه يوجب التنجّز والتعذّر فى الإصابه والخطأ، بل لا يبعد صحّه إطلاق الحجّيه بـالمعنى المنطقى عليه، واعتبـار حجّيّته مجعوله بحكم العقـل والعقلاء بمـا هم عقلاء، لا بمـا أنّهم موجودون فى الخـارج، كما توهّمه صاحب «مصباح الاُصول» حيث يقول: (نفرض فى زمانٍ لم يكن فيه إلّا بشرٌ واحد، ولم يكن فيه عقلاء حتّى يحصل لهم البناء) إذ المتصوّر هو حكمهم ولو شأنا لا فعلًا حتّى يقال بتلك المقاله؛ يعنى أنّ القاطع إذا قطع بضرر شىء له، من جهه فعله أو تركه، وكان ذلك الضرر ضرراً لا يمكن تحمّله، ويشقّ عليه قبوله، فمن الطبيعى احترازه عن فعل ذلك حذراً من وقوع الضرر عليه، ولا يخفى أنّ احترازه متولّد عن علمه وقطعه، حتّى ولو كـان قطعه خطـا محضـاً، فـإذا وقع التحرّز والاجتنـاب بحكم العقل والعقلاء، فحينئذٍ لا نحتاج فى مورد القطع إلى حكم الشرع بوجوب الأجتناب المتعلّق بالقطع، بل يكفى أن يجعل حكمه على الموضوعـات الـواقعيّه، فكـلّ موردٍ حصـل له القطع وأصـاب، كـان الحكم منجّزاً فى حقّه، بمعنى أنّه يصحّ عقوبته بحكم العقل والعقلاء وإن أخطأ ولم يصب، فلا يكون له عقوبه من الشارع من جهه الواقع، إلّا أنّه يرى نفسه مستحقّاً بزعمه العقوبه لارتكابه المعصيه الثـابته عنـده، برغم أنّ فعله يعدّ تجرّياً فى الواقع لا معصـيه، فحجّيّه القطع يوجب التنجيز بالنسبه إلى الواقع المنكشف بالقطع بواسطه تحقّق الملازمه بين واقع الخمر، وبين وجوب الاجتناب بواسطه جعل الشارع هذه

الأحكام، وإلاّ لما كان القطع المتعلّق بالخمر منشأ أثر لحكم العقل والعقلاء، وعليه فالعلقه الحاصله بين أصل الخمر، وبين تحقّق النجاسه والحرمه ووجوب الاجتناب، هى علقه مجعوله بواسطه الشارع، فالقطع المتعلّق به عند الإصابه يكون حجّه بواسطه وجود هذه العلقه بين الشىء المقطوع وبين الحكم المجعول، ولذلك يحصل له القياس كما ذكرناه آنفاً، حيث يقول: هذا خمرٌ، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا واجب الاجتناب .

والفرق بين ما ذكرنا وما ذكره النائينى رحمه الله هو أنّ ما ذكره من أنّ كلّ مقطوع الخمريه يجب الاجتناب عنه ليس بصحيح، لأنّ الكبرى كاذبه إذ لا يجب الاجتناب عن مقطوع الخمريه، بل الذى يجب فيه ذلك هو نفس الخمر، وأمّا الصغرى تكون صادقه وهى قوله: إنّ هذا مقطوع الخمريّه.

وهذا بخلاف ما التزمنا به حيث أنّ الكبرى صادقه دائماً، لصحّه قولنا: (إنّ كلّ خمر يجب الاجتناب عنه) ولكن الصغرى (هذا خمرٌ) قد تكون كاذبه، ولذلك قلنا بأنّه ليس بقياس حقيقى بل صورى؛ لأنّ الحقيقىَّ منه لا يكون الصغرى والكبرى فيه إلاّ صادقتان دائماً.

ولعلّ هذا هو الوجه لعدم إطلاق الحجّيه المنطقيّه على مثل حجّيه القطع، لا لعدم كونها قابله للجعل، كما يفهم من بعض كلمات القوم .

وأمّا إطلاق الحجّه الاُصوليّه عليه، فإنْ اعتبرت فى الحجّه الاُصوليّه كون الأدلّه التى تقع وسطاً لإثبات متعلّقاتها أعمّ من أن تكون شرعيّه أو عقليّه أو عقلائيّه، وإن كان حكم الشرع أيضاً موجوداً فى الموردين، ومستتبعاً بحكم إرشادى فى كلّ مورد كان فيه حكم العقل مستقلاًّ، أو بحكم مولوى فى كلّ مورد

كان فيه حكم العقلاء وبنائهم، حيث يستفاد منه حكم الشرع بالتقرير والإمضاء وعدم الردع عن بنائهم وعملهم، فلا إشكال فی صحّه إطلاق الحُجّه علی القطع الطريقی بعدما عرفت من إمكان جعله وإمكان وقوعه وسطاً لإثبات الحكم للمتعلّق ولو بحكم العقل .

وأمّا لو اعتبرنا فی الحجّه لزوم كون الأدلّه التی تقع وسطاً أن تكون شرعيّه بالخصوص دون غيرها، فلا يصحّ إطلاق الحجّيه عليه، لو لم يوجد فی ذلك المورد حكمٌ بشرعیٍّ، وإن وجد حكم العقل أو العقلاء، لذلك نری أنّ المحقّق النائينی رحمه الله التزم بعدم صحّه إطلاق الحجّه الاُصوليّه عليه، لكن الأقوی عندنا هو الوجه الأوّل، فلا يبعد صحّه إطلاق ذلك عليه، واللّه العالم.

المناقشه فيما قيل عن إمكان جعل الحجّيه للقطع

المناقشه فيما قيل فی إمكان جعل الحجّيه للقطع

أقول: بقی هنا بيان ما يرد علی القول بمجعوليّه حجّيه القطع وما يمكن أن يُجاب به عنه، وهو اُمور :

الأمر الأوّل: التسلسل، وهو أنّ القطع لو كان بنفسه حجّه من دون حاجه إلی جعل جاعل، شرعی أو غيره كان هو المطلوب، وإلاّ لابدّ فی حجّيته من وجود أمر آخر بمتابعه هذا القطع، فهذا الأمر بوجوده الواقعی لا يوجب التنجّز، بل لابدّ فيه من العلم، وهو أيضاً كسابقه يحتاج فی تنجّزه إلی الأمر باتّباعه، وهكذا ننقل الكلام إليه، فيتسلسل وهو محال .

لكن يمكن أن يُجاب عنه:

أوّلاً: بأنَّ الواقع المقطوع به هو الذی يحتاج تنجّزه إلی أمر آخر، فيكون

الأـمر الثـانی وارداً بـداعی تنجّز الواقع المقطوع به. وأمّـا هـذا الأـمر الواصـل لیس له تنجّز آحر حتّی یحتـاج إلی أمر آخر یتحقّق بـداعی تنجّزه، فوصول هـذا الأمر الثانی وإن کان ممّا لابدّ منه فی صـیروره الأمر الواقعی المعلوم منجّزاً، لکنّه مفروض الحصول، ولیس لهذا الواصل – أی الأمر الثانی – تنجّزٌ آخر فی نفسه حتّی یحتاج إلی أمرٍ ثالث بداعی تنجّزه بالعلم به.

وبعبـاره اُخری : إذا صـار القطع بالشـیء عنـد الشـرع موجباً لتنجّزه بواسـطه الأمر الثانی المتعلّق بمتابعه القطع، فقهراً یکون التنجّز حاصـلًا للعلم المتعلّق بالأمر الثانی أیضاً، لأنّه حینئذٍ یعدّ واحداً من مصادیق القطع الذی صار حجّه، فلا تسـلسل فی البین، لانتهاء المطلب إلی الأمر الثانی فقط دون أن یستمرّ إلی ما لا نهایه له .

ثانیـاً: بأنَّه لو سـلّمنا أنّ الأمر بمتابعه القطع لو تعلّق بخصوص الواقع المقطوع به، یوجب کون الأمر الثانی – فی صوره تحقّق العلم وتعلّقه به – محتاجاً إلی أمرٍ آخر أیضـاً ویتسـلسل، لکن یمکن فرض تعلّق الأـمر الثـانی علی نحو القضـیّه الطبیعیّه، أی بـأن یـأمر بحجّیه کلّ قطع یتعلّق بالشـیء، علی نحو یعمّ الأمر الثانی أیضاً إذا تعلّق به القطع والعلم، فیصبح من قبیل قول القائل: (کلّ خبری صـادق) حیث یشـمل هـذه القضـیّه نفس هـذا الخبر أیضاً وإلاّ لما کان حجّه عنـد الشکّ فی أنّه هل هو صادقٌ فی کلامه أو لا، وعلیه فالتسلسل مرتفع بأحدٍ من الوجهین.

أقول: ومن خلالـ التأمّـل فیهما یمکن الجواب عمّا أضافه إلیه المحقّق الحائری فی دُرره، بقوله: (مضافاً إلی أنّه لو فرضـنا إمکان التسلسل، لا یمکن

تنجیز القطع، لعدم الانتهاء إلی ما لا یکون محتاجاً إلی الجعل)(۱).

لما قـد عرفت من حصول تنجیز القطع بالأمر الثانی، علی نحو کان نفسه أیضاً منجّزاً بحصول القطع وتعلّقه به، من دون أن یحتاج تنجّز الأمر الثانی إلی جعل أمر آخر، لحصول الغرض من خلال الأمر الثانی .

هذا، ولا یخفی دقّه المسأله وأهمیّتها، ونتیجهً لذلک نجد تباین الآراء والکلمات فی المقام، واللّه الهادی إلی سبیل الرّشاد.

الأمر الثانی: هو الـذی ذکره صاحب «الکفایه» بقوله: (ولا یخفی أنّ ذلک لا یکون بجعل جاعل، لعـدم جعلٍ تألیفی حقیقهً بین الشیء ولوازمه، بل عَرَضاً یتبع جعله بسیطاً)(۲).

وفیه: أنّه خَلطٌ بین الطریقیّه وبین الحجّیه، لما قـد عرفت بأنّ الطریقیّه تعدّ من لوازم وجود القطع، فلا تکون مجعولهً مستقلّهً لعدم جعل تألیفی بین حقیقه الشیء ولوازمه، بل کان جعله ها بواسطه جعل أصل القطع بجعلٍ بسیط، أی من خلال إیجاد القطع توجد طریقیّتـه، نظیر الحراره للنـار، هـذا بخلاف الحجّیـه إذ هی بـأیّ معنیً فُسّرت - مـن أنّهـا عبـاره عن الجری علی وفـق القطـع، أو المنجّزیّه بالإصابه والمعـذریّه عنـد الخطأ، أو أنّها عباره عن الوسط الذی یثبت حکم متعلّقه - أمر اعتباری یترتّب علی القطع، ولا معنی لدعوی وجود الملازمه الحقیقیّه بین الشیء الحقیقی وهو القطع، وبین الشیء الاعتباری وهو الحجّیه .

نعم، یصحّ دعوی قیام الملازمه من سنخ اعتبار نفس الحجّیه؛ أی کما یعتبر

۱- درر الفوائد للحائری: ج ۲ / ۳۲۵ .

۲- الکفایه: ج ۲ / ۸ .

الوجوب للقطع، هكـذا يعتبر نوع ملازمه بينهما، بحيث إذا وُجـد القطع وُجـد الوجوب معه، مع أنّه لا يخلو عن إشكال لاحتياجه إلى اعتبارٍ آخر مستقلّ كما لا يخفى لمن تدبّر فى الأمر .

الأمـر الثـالث: هو الـذى ذكره المحقّق الخراسانى أيضاً فى «الكفايه» بقوله: (ولـذلك انقـدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً وحقيقه فى صوره الإصابه كما لا يخفى)(۱)، انتهى كلامه.

وفيه أوّلاًـ: أنّ المنع عن التـأثير يكـون ممتنعاً فيمـا لو سـلّمنا كون الحجّيه من الآثـار واللّوازم الوجوديّه له غير المنفكّه عنه، لكن بعدما ثبت استحاله قيام الملازمه الحقيقيّه بين الشيء الحقيقى والاعتبارى، فلا يمكن دعوى المنع والامتناع من هذه الناحيه.

وثانيـاً: منع قيام الملازمه - كما ذكره العلاّمه الطباطبائى - لجواز (كون الجعل ضـروريّاً لايُسـتغنى عنه بالفطره،كسائر الاعتبارات العامّه الضروريّه التى لايستغنى عنها الإنسان فى حياته، كوجوب الحركه إلى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه)(۲).

وثالثـاً: أنّ عـدم إمكـان منعِ القـاطع عن العمل بما قَطَع بوجوبه أو بحرمته، ليس بلحاظ اسـتلزامه اجتماع الضـدّين بحسب اعتقاده مطلقاً - أى أصـاب أو لم يصب، - وحقيقةً فى صوره الإصـابه، لما قـد حقّقناه فى بحث اجتماع الأمر والنهى وغيره بأنّ الأحكام غير متضـادّه بعضـها مع بعض لأنّهـا من الصـفات والأـحوال فى الوجودات الخارجيّه دون الاُمور الاعتباريّه حيث لا وجود لها فى الخارج إلاّ

۱- الكفايه: ج۲ / ۸ .

۲- حاشيه الكفايه للعلاّمه الطباطبائى: ج۲ / ۱۷۹ .

بالاعتبار - بل :

إمّا لما ذكره المحقّق الخمینی قدس سره من أنّه (یلزم اجتماع الإرادتین المختلفتین علی مرادٍ واحد؛ لأنّ الإراده الحتمیّه الإیجابیّه بالنسبه إلی صلاه الجمعه مثلاً، لا تجتمع مع الإراده الحتمیّه التحریمیّه بالنسبه إلیها، وکذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع، اللاّزم منه المنع عن العمل بالمقطوع به، فیلزم اجتماع الإرادتین المتضادّتین علی شیءٍ واحد مع فرض حصول سائر الوجودات)(۱) انتهی کلامه.

کما یستظهر ذلک أیضاً من کلام المحقّق الإصفهانی صاحب «نهایه الدرایه» حیث یقول: (بل المانع من اجتماع البعثین إمّا صدور الکثیر عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلاّن عن داعٍ واحد، أو صدور الواحد عن الکثیر لو انبعثا عن داعیین، فإنّ الفعل الواحد عند انقیاد المکلّف لمولاه لو صدر عن بعثین مستقلّین، لزم صدور الواحد عن الکثیر، کما أنّ صدور مقتضی البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضین فیلغوا البعث بداعی إیجاد الفعل، والزجر بداعی ترکه) انتهی کلامه(۲).

وإمّا باعتبار أنّ الکلام یکون:

تارةً: فی قطع الخاطئ.

واُخری: فی القاطع المصیب.

أمّا الأوّل: فلو قال له المولی بأنّ صلاه الجمعه لیست بواجبه مع قطعک بوجوبها، ففی مثله لا یلزم اجتماع الإرادتین المتضادّتین فی الحقیقه، لعدم کون

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۸۵ .

۲- نهایه الدرایه: ج۲ / ۴ .

صلاه الجمعه واجبهً واقعاً، فليس هنا إراده حتميّه للوجوب حتّى لا تساعد مع منعه، بل الواقع الموجود ليس إلاّ إراده واحده بالوجوب أو الترك لو كانت لزوميّه، ولكن بحسب اعتقاد القاطع كان من قبيل المتناقضين، إن كان قطعه بالوجوب، ولسان دليله بعدم الوجوب، لكون أمره دائراً بين الوجود والعدم، بل وهكذا بالنظر إلى العمل لو كان قطعه متعلّقاً بالوجوب، ودليله بالحرمه، حيث يؤول أمر ذلک إلى لزوم الفعل والترک، فهو أيضاً فى حكم المتناقضين، بل هو فى الحقيقه حكمٌ وإذنٌ بارتكاب التجرّى على حكم اللّه بزعمه، فقد قيل كما أنّ الإذن فى المعصيه الواقعيّه قبيحٌ عقلاً، كذلك يقبح الإذن فى التجرّى، بل لا يتمكّن المكلّف مِن تصديق كليهما، لعدم قدرته على امتثالهما، فلا محيص له إلاّ العمل بأحدهما.

وأمّا الثانى: وهو لو أردنا الحكم والمواجهه لخلاف قطع القاطع إذا كان مصيباً، فالمنع عندنا - بحسب اعتقادنا فى الأحكام الشرعيّه بأنّها تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه والواقعيّه - لا يكون إلاّ من وجود إحداهما من المصلحه أو المفسده، إذ لا يعقل فرض وجود كليهما فى شىء واحد، وفى زمانٍ واحد، مع حفظ سائر الوحدات اللاّزمه، فحينئذٍ لا تصل النوبه فى عدم الامكان فى حكم الخلاف على مقتضى قطعه إلى تضادّ الإرادتين، بل كان وجه المنع حينئذٍ لما قبل ذلک، وهو أنّ المتعلَّقان من حيث المصلحه والمفسده لا يجتمعان فى شىء واحد، ولعلّ هذا التوجيه أولى ممّا التزم به المحقّقان المذكوران.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ المنع كان لذلک، لا لعدم كون حجّيه القطع مجعوله كما قالوا، والحقّ كونها جعليّه كما لا يخفى .

فی جواز بعث المنبعث بالحکم الأوّل وعدمه

أقول: ممّا ذکرنا ظهر أنّ بعث القاطع ببعث ثانوی بما کان منبعثاً من بعث أوّلی غیر ممکن أیضاً، لأجل أنّ المصلحه الملزمه لذلک لیست إلّا واحده، والمفروض أنّها حقّقت المطلوب للمولی من البعث الأوّلی، فالبعث الثانوی المفروض إن کان بواسطه وجود مصلحه اُخری فإنّ المفروض عدمه، وإن کان بواسطه المصلحه الأوّلیّه، والمفروض أنّها قد اقتضت البعث الأوّلی، فلا اقتضاء آخر لها حتّی یوجب ذلک، لا لأجل لزوم اجتماع حکمین مثلین کما توهّموا، بل یمکن أن یُقال بذلک حتّی علی القول بکون المصلحه فی الإنشاء دون المتعلّق کما علیه الأشاعره، لأنّهم لم یلتزموا بضروره وجود المصلحه فی الأحکام الصادره من الشارع، فإذا فرض حصول الإنشاء الأوّل عن مصلحهٍ، فلا یبقی للإنشاء الآخر المسانخ للأوّل مصلحه اُخری زائده أصلًا، وإن کان بواسطه مصلحه اُخری فی الإنشاء، ففرض وجودها تکون مخالف للفرض، کما هو واضح.

وقد یتوهّم: إمکان دفع إشکال اجتماع المثلین، بفرض البعث الثانی تأکیداً للأوّل، فلا یکون لغواً ومُحالاً.

وفیه: إنّ التأکید لابدّ له من جههٍ اُخری ومصلحه غیر ما هی للاُولی، وهو خارج عن البحث، إذ الفرض کان فیما إذا کان البعث الثانی لا اقتضاء له إلّا ما اقتضاه الأوّل، وهو قد عرفت عدم إمکانه فلا نُعید.

أقول: قد عرفت ممّا مضی إنّه علی مسلکنا یمکن اعتبار حجّیه القطع، بمعنی إمکان الإنشاء بداعی تنجیز الواقع بالقطع، وعرفت أنّه لا یأتی من قبل ذلک محذورٌ أصلًا، کما یصحّ المنع عن التأثیر لو لم یلزم من جهه اُخری منعٌ بما قد

عرفت بأنّ بعض الجعليّات يعدّ من الضروريّات الفطريّه، كما يصحّ المنع عن العمل بالظنّ القياسی عند الانسداد علی بعض الوجوه الاُخری ولو علی نحو الحکومه.

ولکن علی مسلک من لا یری جواز جعل الحجّيه للقطع ترائی له بعض الإشکالات من التسلسل، وعدم إمکان جعل تألیفی بین الشیء ولوازمه، وغیرهما من الوجوه:

فقد اُورد علیهم نقضاً: بأنّ لازم ما ذکرتم - من لزوم اجتماع المثلین أو الضدّين أو النقضین فی المنع عن الحجّيه فی القطع - هو تحقّق هذه المحاذیر فی المنع من العمل بالظنّ القیاسی أیضاً ؛ لأنّ الظنّ فی تلک الحاله یکون کالقطع، فکما أنّ القطع باجتماع المثلین أو الضدّين أو النقضین محالٌ، کذلک الحال فی الظنّ بهذه الاُمور، فما السبیل للفرار عن هذه المشکله مع وضوح جواز النهی عن العمل بالظنّ قطعاً.

أقول: قرّر المحقّق الأصفهانی الإشکال بأحد من الوجهین فی «نهایه الدرایه» بقوله:

(فإنّ الإشکال فیه تارةً من حیث أنّ الظنّ بالحکم الفعلی، مع الترخیص فی خلافه فعلاً یوجب الظنّ باجتماع النقضین أو الضدّين، والظنّ بغیره (أی غیر الحکم الفعلی) وإن صحّ المنع عنه، إلاّ أنّ القطع به أیضاً کذلک .

واُخری: من حیث أنّ العقل مستقلٌّ بعد الانسداد بمنجزیّه الظنّ بما هو ظنّ، فإذا صحّ الترخیص فی مخالفته شرعاً، صحَّ فی القطع الذی یستقلّ العقل بمنجّزیّته، لوحده الملاک منعاً وجوازاً)، انتهی کلامه(۱).

۱- نهایه الدرایه: ج۲ / ۴ .

أجاب المحقّق الخراسانی قدس سره عنه فی تعلیقته بقوله:

(إنّ القیـاس بـالظنّ القیاسـی لیس فی محلّه؛ لأنّ العالم یری الحکم الواقعی من غیر سُتره ولا حجاب، فالمنع من اتّباعه راجعٌ إلی ترخیص فعـل مـا یقطع بحرمته، أو منع فعـل مـا یقطع بوجوبه، فکیف یمکن أن یـذعن به مع الإذعـان بضـدّه ونقیضه من الحکم المقطـوع فی مرتبـه واحـده، وهی مرتبـه الحکم الـواقعی، لانکشـاف الواقع بحـاله من دون سُـتره مـوجبه لمرتبه اُخری غیر تلک المرتبه، لیکون الحکم فیها حکماً ظاهریّاً لا ینافی ما فی المرتبه الاُخری .

بخلاف الظنّ القیاسی، فإنّ النهی عنه فی صوره الانسداد إذا صحّ ببعض الوجوه الآتیه، لا یکون إلّا حکماً ظاهریّاً لا ینافی الحکم الواقعی لو خالفه کما إذا أصابه ووافقه) انتهی کلامه(۱).

ولکن یمکن أن یورد علیه بـإیراد آخر: وهو أنّ الحکم الواقعی عبـاره عمّـا یتعلّق به حـالٌ من حالاـت الإنسان من الظنّ والشکّ، والحکم الظـاهری عبـاره عمّـا یتعلّق بتلـک الحـاله والمرتبه، أی علی الشـاکّ فی الحکم الواقعی أو الظـانّ به الـذی کـانت رتبته متأخّره عمّـا قبلـه، فهکـذا یکـون فی نـاحیه العلم، أی الحکم الـذی یتعلّـق به العلم عبـاره عن الـواقعی، ومـا یتعلّـق بـالعلم به هو الظاهری، فلا ینافی جعل حکمٍ مخالفٍ للواقع فی مورد القطع بالحکم الواقعی ، کما هو الأمر کذلک فی ناحیه الظنّ والشکّ.

ولکن التحقیق فی الجواب أن یُقال: إنّ الحکم فی کلٍّ من المرحلتین - أی قبل تعلّق القطع به وبعده - وهکذا فی الظنّ والشـکّ یکون فعلیّاً، لا أن یکون ما هو قبل

۱- تعلیقه المحقّق الخراسانی علی فرائد الشیخ الأعظم: ص۴ .

ذلـك إنشائيّـاً،ومـا بعـده فعليّاً، كما نُسب ذلك فى «الـدُرر» إلى صاحب «الكفايه» فى بيان حصـر دفع التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى بذلك .

فـإذا عرفت كون الحكمين فيـالمرحلتين فعليّين،يبقى السؤال عن وجه الفرق بين حـال الظنّ والشكّ من الحكم بالجواز فى جعل الحجّيه بخلاف القطع، فنقول:

يمكن أن يكـون وجهه أنّ العلم إذا تعلّق بـالحكم الفعلى الواقعى، يكون منجّزاً فى حقّ القـاطع سواءٌ أصـاب الواقع أو لم يصب، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّ العقل لا يحكم بتنجّزه إلاّ مع عدم وجود منعٍ من الشارع، فتنجّز حكم الواقعى الفعلى فى القطع قطعى تنجيزى بخلافه فى الظنّ والشكّ، حيث يكون تعليقيّاً بعـدم ورود المنعٍ من الشارع، فيجوز من الشارع تصـريحه بتنجيزه فى الظنّ والشكّ فضلاً عن منعه.

وأمّا فى صوره القطع فإن أراد منعه عمّا تعلّق به قطعه :

فإن كان القاطع خاطئاً فى قطعه فقـد عرفت المحذور فيه من حيث اسـتلزام ذلك بزعم القاطع الإذن فى التجرّى وهو قبيحٌ، بل قد عرفت عدم قدرته فى الامتثال إلاّ على أحدهما لو أجزنا الإذن فى التجرّى والمعصيه بزعمه.

وأمّا لو كان مُصـيباً، فالبعث والانبعاث حاصـلان من نفس الحكم الواقعى، فلا حاجه حينئذٍ إلى بعثٍ آخر من الشارع، يتعلّق على العمل بالقطع، وإن فرضنا صحّه جعل الحجّيه فى تنجيز الواقع المقطوع به للقاطع .

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا وجود الفارق بين القطع وبين الظنّ والشكّ فى الجمله.

والحاصل: إذا ثبت للمكلّف العلم بالتكليف، وكان علمه مصيباً للواقع يتحقّق

عنوان الإطاعه والمخالفه فيما لو كانت الاُولى علّه تامّه للحُسن، والثانيه علّه تامّه للقُبح، ولا فرق عند العقل فى تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع ومناشئه، ومثل هذا المعنى من الإطاعه والمخالفه غير حاصل فى الظنّ .

نعم، لو حصل ذلك من ناحيه العقل من جهه الاحتياط وإدراك الواقع فى العمل بالمظنون، كما فى حال الانسداد، كان هذا الحكم من العقل معلّقاً على عدم ورود منع الشارع عن العمل به لا على إجازته كما قد يتوهّم من بعضٍ؛ لأنّ الإجازه صادره من ناحيه العقل فى حال الانسداد، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ عدم جواز المنع عن العلم والقطع ليس لأجل لزوم اجتماع الضدّين أو النقضين حتّى يرد عليه بما عرفت تفصيله، بل لأجل ما ذكرناه من الإشكال، واللّه العالم.

***

فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ جعل الحجّيه للقطع بذاته لكونها أمراً اعتباريّاً، يصل الدور إلى البحث عن أنّ الأمر الصادر من الشارع بإطاعه القطع هل هو أمرٌ مولوىّ أم أنّه أمرٌ إرشادىّ لعدم إمكان المولوى فيه، فقد قيل فى عدم قابليّته للمولويّه بوجوه لا بأس بالإشاره إليها :

الوجه الأوّل: لزوم التسلسل لو تعلّق الأمر المولوى بالإطاعه، لأنّ الأمر الذى يتعلّق بنفس الإطاعه يكون له أيضاً إطاعه اُخرى، فيحتاج إلى أمر مولوى آخر، وهكذا يكون الحال فى الأمر الثالث، فله أيضاً إطاعه فيحتاج إلى أمر آخر فيتسلسل، وهو محال .

وفيه: إنّه يمكن أن يجاب عنه بأنّه لا يحتاج الأمر الثانى إلى أمرٍ ثالث مولوى، لا لعدم صدق الإطاعه له، لوضوح أنَّ له أيضاً إطاعه، بل لإمكان أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه على نحو القضيّه الطبيعيّه للإطاعه، بحيث يشمل الإطاعه لنفس الأمر الثانى أيضاً من دون حاجه إلى أمر آخر حتّى يتسلسل، مع أنّ تعلّق الأمر بالطبيعه الواحده جائزٌ ولو كانت لها أفراد غير متناهيه لانتهائها بإيجاد فردٍ واحد، فالأوامر تنقطع بإتيان المكلّف فعلاً واحداً أو بانقضاء زمان الفعل صيروره المكلّف تاركاً وعاصياً، وعليه فلا يرد إشكال من هذه الناحيه لكون الأمر مولويّاً.

الوجه الثانى: أنّ الإطاعه عباره عن الإتيان بالفعل بداعى الأمر المتعلّق بنفس الفعل، فلا يعقل أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا» داعياً إلى إطاعه أمر الأوّل، وإلاّ لزم عدم تحقّق موضوع الإطاعه للأمر الأوّل لولا

الأمر الثانی، مع استحاله أن یصبح الأمر المتعلّق بعنوانٍ داعیاً إلی غیر ذلک العنوان، وعلیه فلا یمکن أن یکون الأمر الثانی مولویّاً.

أقول: وفیه ما لا یخفی؛ مِن أنَّ الإتیان بالصلاه بداعی الأمر فی «أَطِیعُوا» لیس إطاعه لأمر الصلاه، بل هی إطاعه لأمر «أَطِیعُوا»، وهذا بخلاف ما لو أتی بالصلاه بداعی أمر نفسها، فیتحقّق حینئذٍ الإطاعه لأمر الصلاه، کما یصبح ذلک الإتیان مع تمام خصوصیّاته مصداقاً لإطاعه الأمر فی قوله: «أَطِیعُوا»، ولا یضرّ ذلک بصدق الإطاعه للأمر الأوّل، ولا لکون الأمر المتعلّق بالفعل مولویّاً أیضاً .

الوجه الثالث: اللغویّه، لأنّ الأمر المولوی بالإطاعه لیس إلّا لأجل بعث المکلّف وتحریکه نحو الفعل، وهما موجودان هنا بالأمر الأوّل، فلا یحتاج إلیه، لأنّه ممتثل من خلال الأمر الأوّل، فتکراره یعدّ لغواً.

أقول: أجاب عنه المحقّق الحائری فی «الدُّرر» أوّلاً: ثمّ ذکر لعدم قابلیّته للأمر وجهاً آخر لا بأس بذکره، فقال ما لفظه:

(وأمّا الثانی: فلأنّه یکفی فی الخروج من اللغویّه تأکید داعی المکلّف، لأنّه من الممکن أن لا ینبعث بأمرٍ واحد، ولکنّه لو تعدّد وتضاعفت الآثار، ینبعث نحو الفعل... إلی أن قال: والأولی أن یُقال فی وجه المنع: إنّ الإراده المولویّه المتعلّقه بعنوانٍ من العناوین، یعتبر فیها أن تکون صالحه لأن تؤثّر فی نفس المکلّف مستقلّاً؛ لأنّ حقیقتها البعث إلی الفعل.

وبعباره اُخری: هی إیجاد للفعل اعتباراً وبالعنایه، والأمر المتعلّق بالإطاعه ممّا لا یصلح لأن یؤثّر فی نفس المکلّف مستقلّاً، لأنّه لا یخلو من أمرین؛ إمّا أن یؤثّر فیه أمر المولی أو لا :

فعلى الأوّل: يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل، وهو المؤثّر لا غير؛ لأنّه أسبق رتبةً من الأمر المتعلّق بالإطاعه.

وعلى الثانى: لا يؤثّر الأمر المتعلّق بالإطاعه فيه استقلالاً، لأنّه من مصاديق أمر المولى، وقد قلنا إنّ من شأن أمر المولى إمكان تأثيره فى نفس العبد على وجه الاستقلال)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره فى الجواب عن الشقّ الأوّل بقوله: (يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل) عباره اُخرى عن اللغويّه الواقع فى الثانى من الاُمور فى كلامه، فما أجابه من إمكان تأثير التأكيد فى انبعاث العبد لا يجرى هنا، لأنّه منبعثٌ على الفرض.

كما أنّ جوابه فى الشقّ الثانى بما لو كان أمر المولى غير مؤثّر فيه، فيمكن أن يُجاب عنه بما أجابه من إمكان تأثير أمر الإطاعه فيه لكونه مؤكّداً، ولو كان من مصاديق أمر المولى أيضاً، فعدم تأثيره استقلالاً غير معلوم، بل ربما يكون مؤثّراً لإمكان إعداد أمر الأوّل لتأثير الأمر الثانى فيه، ولا يضرّ مثل ذلك فى الاستقلال.

فالتحقيق فى الجواب أن يُقال: لعلّ وجه كون الأمر فى مثل «أَطِيعُوا» إرشاديّاً فى مثل هذه الموارد التى ثبت للشرع أو للعقل حكمٌ تنجيزىٌّ إلزامىٌّ بالفعل أو الترك؛ هو أنّ الأمر بالإطاعه فى الحقيقه أمرٌ بنفس ذلك الواجب، ونهىٌ وتركٌ عن ذلك الحرام، فكما لا يصحّ تعلّق أمرين مولويّين أو نهيّين كذلك بفعل شىء أو تركه؛ أى كما لا يجوز القول بكون الأمر بالصلاه متكرّراً على نحوٍ يوجبُ تعدّد العقوبه على مخالفتهما، واستحقاق المثوبه المتعدّده فى امتثالهما - إلاّ أن

۱- درر الفوائد للمحقّق الحائرى: ج۲ / ۳۳۰ .

يكون مؤكّداً وهو خارجٌ عن الفرض، إذ لا يترتّب على الأمر التأكيدى الثواب على موافقته ولا العقاب على مخالفته، إلّا بما يترتّب على نفس الأمر الأوّل فى الموافقه والمخالفه - كذلك الحال فى مثل الأمر بالإطاعه، ولذلك قيل إنّه إرشادى، ولا يؤثّر ولا يفيد إلّا التأكيد فى الانبعاث، ولذلك قلنا بأنّ حجّيه القطع بنفسه يكفى فى مقام الامتثال والإتيان من دون حاجةٍ إلى أمر آخر من الشارع بإطاعته.

وبالجمله: ثبت من خلال ما ذكرنا من الجواب أنّه لا يلاحظ فيه حال العبد من كونه منقاداً وممتثلاً للأمر أم لا، وأنّ ما ذكره المحقّق الحائرى قدس سره من الجواب لا يخلو عن حُسن ووجاهه، كما يتّفق مع اللّغويّه فى بعض الموارد، كما عرفت.

***

بحث حول مراتب الحكم

بحث حول مراتب الحكم

أقول: بعد أن أثبتنا أنّ حجّيه القطع يكون بحكم العقل والعقلاء، وأثبتنا أنّ اعتبار حكم مخالفٍ لحكم آخر لا يلزم اجتماع الضدّين أو النقضين كما عليه صاحب «الكفايه»، وبعد التزامه رحمه الله بعدم إمكان ذلك التجأ إلى أن يبيّن أنّ ما يستلزم هذه المحاذير هو القطع بالحكم الفعلى لا مطلقاً، ولذلك أشار فى«الكفايه» إلى مراتب الحكم فى الجمله، فقال ما لفظه:

(ثمّ لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصر فعليّاً، وما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبه التنجّز واستحقاق العقوبه على المخالفه، وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبه، وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه، لم يكن حقيقةً بأمرٍ ولا نهى، ولا مخالفه عن عمد بعصيان، بل كان ممّا

سکت اللّه عنه کما فی الخبر، فلاحظ وتدبّر) انتهی محلّ الحاجه(۱).

أورد علیه المحقّق الإصفهانی فی «نهایه الدرایه» بما حاصله:

(إنّ الملاک فی الثواب والعقاب إن کان خصوص الحکم الفعلی، فلا فرق بینهما، کما لا عقاب فیما لا زجر، لأجل عدم الحکم الفعلی، هکذا لا- ثواب فیما لا- بعث، لأجل عدم الحکم الفعلی، وإن لم یکن الملاک هو مخالفه الحکم الفعلی وموافقته فی الثواب والعقاب، لا- فرق أیضاً بینهما؛ لأنّه حینئذٍ یکون المناط هو ملاحظه المصلحه الملزمه، حیث إنّ ترکها مع عدم البعث لأجل وجود مانع من البعث من غفله المولی أو اعتقاده بعجز العبد عن الامتثال، مع عدم کونه کذلک فی الواقع، فمن المسلّم أنّ ترک هذه المصلحه الملزمه مستلزمٌ لاستحقاق العقاب، کما أنّ إتیانها مستوجب للثواب.

نعم، لو کان المانع عن البعث هو وجود مفسده، فمثل هذه المصلحه غیر ملزمه، لأنّها مغلوبه بالمفسده الغالبه، فکیف یُعقل أن تکون مثل هذه المصلحه ملزمه فی نظر العقلاء؟) انتهی محصّل کلامه(۲).

أقول: ولکن الحقّ علی ما أظنّ هو أنّ الحکم إذا لم یبلغ إلی مرتبه الفعلیّه لا- یوجب موافقته ومخالفته ثواباً وعقاباً؛ استحقاقاً، حسب ما قیل عن معنی الاستحقاق هنا، أی ولو بجعل الشارع ذلک علی نفسه، لأنّ النازل من عند اللّه العزیز الکریم هو أنّه «کَتَبَ عَلَی نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ» وإلاّ لما کان للعبد علی اللّه حقٌّ؛ لأنّ العبد وما فی یده لمولاه.

۱- کفایه الاُصول: ج۲ / ۱۰ .

۲- نهایه الدرایه: ج۲ / ۷ .

فالحكم فى مرتبه الشأنيّه والاقتضاء - أى فى عالم المصالح والمفاسد - لايعدّ حكماً، حتّى لو سلّمنا صدقه فى عالم الإنشاء، فإذا بلغ مرتبه الفعليّه يصير حكماً حقيقهً، ولابدّ فيه من البعث والزجر، ويتولّد من هذين عند العقلاء عنوان الموافقه بالامتثال والمخالفه بالعصيان.

غايه الأمر، هذان العنوانان يعدّان من أوصاف تنجّز الحكم الفعلى، لا من آثار وجوده، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ الحكم ما لم يتعلّق به العلم، ولم يحصل له القدره ونظائرهما لا يتنجّز، والحكم إذا لم يتنجّز، لم يستحقّ العبد على موافقته الثواب ومخالفته العقاب كما هو واضح، فالإتيان على طبق المصلحه الواقعيّه الملزمه لو اطّلع العبد عليها، أو تركها ومخالفتها لا يوجب صدق الممتثل والعاصى على فاعلها وتاركها، ولو كان على فعلها ثوابٌ كان ثواب الانقياد لا ثواب الامتثال، كما أنّه لا يبعد القول بثبوت الحزازه على تركها الكاشف عن سوء سريرته وخبث باطنه من عدم الاهتمام بما هو محبوبٌ للمولى فى الواقع.

وحيث كان كلامنا فى القوانين الكليّه الإلهيّه دون الأحكام الشخصيّه من الموالى العرفيّه، - ولذلك قد عرفت منّا سابقاً أنّ الأحكام الفعليّه مجعوله لجميع الناس من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، غايه الأمر يتنجّز الحكم لمن علم وكان قادراً دون غيره - فحينئذٍ لا يبقى لما ذكره المحقّق الإصفهانى رحمه الله وجهٌ بأن يكون المولى معتقداً بعجز العبد ولم يبعثه، إلّا أن يكون المقصود بيان الحكم فى الأوامر الشخصيّه، فإثبات استحقاق المثوبه لإتيان الحكم الإنشائى كما يظهر عن صاحب «الكفايه» ممّا لا يخلو عن إشكال، واللّه العالم .

***

فی التجرّی

فی التجرّی

الأمر الرابع: یقع البحث فی هذا الأمر عن حقیقه التجرّی وحکمه وسائر ما یتعلّق به، وذلک من خلال الجهات الآتیه:

الجهه الاُولی: فی أنّ البحث فی التجرّی هل هو بحثٌ اُصولیّ أو کلامیّ أو فقهیّ؟

توضیح ذلک: لابدّ من تقدیم مقدّمه دالّه علی معنی التجرّی، حیث نبیّن فیها ما هو جهه البحث فیه حتّی یتّضح أنّه فی أیّ علمٍ یمکن إدراجه، فنقول:

إنّ التجرّی فی اللّغه یعمّ العصیان؛ أی یصحّ إطلاق الجرئه والتجرّی علی من عصی مولاه، کما أنّ الانقیاد فی اللّغه أیضاً یکون أعمّ من الإطاعه، فیطلق علی العبد أنّه مطیع لأمر مولاه وأنّه منقاد، ولکن فی الاصطلاح المتداول بین الاُصولیّین یعدّ التجرّی والانقیاد مبایناً للعصیان والإطاعه، لأنّ مخالفه الحجّه التی لم تصادف الواقع تُسمّی عندهم بالتجرّی، کما أنّ موافقت الحجّه التی لم تصادفه تسمّی انقیاداً، وأمّا العمل علی طبق الحجّه المصادفه للواقع فتسمّی إطاعه، وترک العمل علی وفق الحجّه المصادفه للواقع عصیاناً، هذا من ناحیه.

ومن ناحیهٍ اُخری فقد وقع الخلاف والنزاع بین الأعلام فی مظانّ البحث ومورده من الفلسفه وغیرها، فی أنّه کما لا نزاع فی أنّ الشارع الذی یقوم بجعل الأحکام الشرعیّه بجعلٍ تشریعی، ویحکم بوجوب الصلاه وحرمه شرب الخمر وغیرهما من الواجبات والمحرّمات وسائر الأحکام التشریعیّه، هل له أن یشرّع أنّ من أطاعه فله کذا أی یستحقّ الثواب الکذائی، ومن عصاه فعلیه کذا ویستحقّ

العقاب، أم ليس له ذلک، بل تقتصر مجعولاته واعتباراته بالأحکام الشرعيّه فقط، وله جعل الأحکام تشريعاً فقط ، وأمّا أنّ العمل على کذا ومخالفته يوجب کذا، فهذا ليس من شأن الشارع ، بل يعدّ بيان استحقاق الثواب والعقاب من واجبات العقل؟

ذهب إلى القول الأوّل الشيخ الرئيس أبو على بن سينا وکثيرٌ من المحقّقين، خلافاً لجماعه اُخرى - منهم صاحب «نهايه الدرايه» ونسبه إلى المشهور - حيث التزموا بالرأى الثانى وأنّه ليس للشارع جعل الثواب والعقاب على المطيع والعاصى وأنّهما من أحکام العقل.

أقول: الأقوى عندنا هو الأوّل؛ لأنّ مراتب المثوبه والعقوبه عند الموافقه والمخالفه أمرٌ لا يطّلع عليه العقل، فکما أنّ الشارع يبيّن مقدار الجزاء المترتّب عند الموافقه والمخالفه فکذلک لا ـ مانع بأن يبيّن أصل قانون العقوبه، لکن هذا لايکون بمعنى عدم استقلال العقل بإدراک أصل قانون العقوبات، غايه الأمر يصبح أمر الشارع فيما کان له حکم من العقل حکماً إرشاديّاً، أى لا نحتاج إلى أمر مولوى.

وکيف کان،فقد حقّقنا سابقاً فى بحث حجّيه القطع من إمکان الجعل المولوى فيما کان فيه حکم العقل أيضاً، فإرشاديّه أمره لا ينافى مجعوليّته بالجعل المولوى.

ثمّ على مسلک من التزم بالقول الأوّل، من إمکان الجعل الشرعى للعقوبات المترتّبه على الإطاعه والعصيان کالمحقّق العراقى فإنّه قال فى «مجمع الأفکار» ما خلاصته:

(إنّ بحث التجرّى خارج عن محلّ النزاع، لأنّه لا شکّ فى أنّ التجرّى

حینئذٍ لا ـ یکون موجباً للعقاب؛ لأنّ جعل قانون العقوبه یکون للإطاعه والعصیان فقط، والمتجرّی لیس بعاصٍ ولا مطیع، لأنّ القائلون به یقولون یجب علی اللّه تعالی من باب اللّطف وضع وبیان ما یدلّ علی العقوبه والمثوبه لیفهم الناس ویشوّقهم بواسطته إلی العمل الذی فیه الفائده، ویزجرهم عمّا فیه المفسده، وهذا الملاک یکون ثابتاً فی المحرّمات والمحلّلات الواقعیّه، ولا یشمل من تخیّل الحلیّه والحرمه، أو المصلحه والمفسده(۱).

أقول: والظاهر أنّه قدتبع فیذلک العلّامه الإصفهانیفی«نهایه الدرایه»،فراجع.

وفیه ما لا ـ یخفی أوّلاً: مِن أنّا لا نُسلّم کون الثواب والعقاب مخصوصاً بالأطاعه والعصیان، نعم الکلیّه موجوده من ناحیه الإطاعه والعصیان؛ أی کلّ إطاعه له ثوابٌ وکلّ عصیان له عقاب، لکن لا کلیّه فی عکسه.

وثانیاً: مِن أنّ هذه الدعوی تصحّ لمن قال بقیام الملازمه بین قبح التجرّی وحرمته شرعاً، مع أنّ الملازمه ممنوعه لإمکان کون التجرّی قبیحاً من دون أن یکون محرّماً حتّی یقال بأنّ الحرمه مختصّه بالعصیان ولا عصیان هنا.

وثالثاً: مِن أنّ الحرمه لو ثبتت للتجرّی، کانَتْ بواسطه دلاله الآیات والروایات کما تثبت الحرمه للواقعیّات بواسطه الأدلّه، فإذا ثبتت الحرمه للتجرّی، ثبت استحقاق العقاب عند تحقّقه مثل سائر المحرّمات ولو لم یصدق علیه العصیان فرضاً، کما لا یخفی .

ورابعاً: مِن أنّه لو ثبت أنّ العقل مستقلٌّ فی حکمه بالاستحقاق، کان ذلک فی خصوص الاستحقاق للعقوبه دون المثوبه، لعدم مالکیّه العبد لشیء حتّی یستحقّ

۱- مجمع الأفکار: ج۳ / ۲۱۸ .

الثواب عقلاً، إلّا أن يكون بالجعل من الشارع، فلا يصدق الاستدلال فى العقل حينئذٍ إلّا بالمسامحه.

أقول: بعدما ثبت إمكان أن يقوم الشارع بتشريع قانون العقوبه والمثوبه، حتّى فى مورد فيه حكم العقل، يصل الدور إلى البحث عن أصل المسأله وأنّ هذه القضيّه من مسائل أىّ علمٍ كانت، فنقول:

يظهر من المحقّق الحائرى فى «الدُّرر» أنّها من مسائل عدد من العلوم، حيث قال ما هو لفظه:

(وتحقيق المبحث أن يُقال: إنّ النزاع يمكن أن يقع فى استحقاق العقوبه وعدمه، فيكون راجعاً إلى النزاع فى المسأله الكلاميّه، ويمكن أن يقع النزاع فى أنّ ارتكاب المقطوع حرمته هل هو قبيحٌ أم لا، فتكون المسأله من المسائل الاُصوليّه التى يُستدلّ بها على الحكم الشرعى، ويمكن أن يكون النزاع فى كون هذا الفعل - أعنى ارتكاب من قطع بحرمته - مثلاً- حراماً شرعيّاً أو لا، فتكون المسأله من المسائل الفقهيّه)، انتهى محلّ الحاجه(١).

كما يظهر من كلام العلّامه البجنوردى قدس سره إمكان البحث على نحو يدخل فى كلّ واحد من علم الكلام والفقه والاُصول، ولكن الأولى تفسيره على نحو يرتبط بالفنّ وهو الاُصول وهو أولى.

ولكن المستفاد من المحقّق النائينى قدس سره أنّ من كان قائلاً باستحقاق المتجرّى للعقاب، لابدّ له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع، بعضها اُصوليّه بدعوى أنّ الخطابات الأوّليّه تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرّى

١- درر الفوائد: ج٢ / ٣٣٥ .

فى عمـوم الخطابـات الشـرعيّه حقيقهً، والجهه الثـانيه فى أنّ العلم بالشـىء يكون من الصِّفـات المغيّره لحُسن شـىء وقبحه أم لا، فـالجهه الأُـولى هى من الأُـصول، والثـانيه قـد يحتمـل كونهـا من الأُـصول من جهه، ويحتمـل أن تكون من علم الكلام من جههٍ أُخرى، بخلاـف الجهه الثـالثه التى هى اسـتحقاق المتجرّى للعقاب وعـدمه لا من باب المخالفه للخطاب الشـرعى، كما فى الجهه الأُولى، بل من جهه اسـتقلال العقل بذلك، وأن يكون بحكم العاصى، حيث يكون البحث حينئذٍ كلاميّاً، كما أنّ البحث عن أنّ التجرّى هل هو حرامٌ بدليل الإجماع أو الإخبار أم لا، يجعل البحث حينئذٍ بحثاً فقهيّاً، انتهى ما هو محصّل كلامه بطوله.

أقول: بـل قـد يتوهّم عن بعض – على مـا قيـل – بكون المسأله أُصوليّه باعتبار أنّ الملازمه بين حكم العقل والشـرع – أى كلّ ما حكم العقل بقبحه وحُسـنه مثلاً حَكم الشـرع بحرمته ووجوبه – ثابته. فبالنتيجه تصـبح نتيجه البحث كبرى لمسأله فرعيّه؛ يعنى إن أثبتنا قبح المتجرّى واستحقاقه العقاب، فيثبت به حكم الشرع أيضاً، هذا ما حضرنى من كلمات القوم.

ولكن الحقّ خلاـف مـا ذكروه؛ لأـنّ البحث ليس فى أنّه كيف نطرح البحث هنـا حتّى يُقـال بمقـاله المحقّق الحـائرى والمحقّق النائينى من اشـتماله لكلّ واحدٍ من العلوم الثلاثه، بل الكلام واقع فيما هو مذكورٌ فى لسان القوم فى باب التجرّى، كما عن الشيخ رحمه الله وصاحب الفصول وصاحب «الكفايه» وغيرهم ممّن هو أقـدم منهم، ومن الواضح أنّ البحث المتداول بينهم ليس إلاّ فى أصل إثبات قبح التجرّى وعدمه، كما هو الحال بالنسبه إلى العصيان الذى يعدّ قبيحاً، غايه الأمر، يقع البحث فى مرحلتين:

تارهً: فی قبح نفس التجرّی باعتبار القبح الفاعلی.

واُخری: فی قبح الفعل المتجرّی به .

وكلاهما يكون البحث فيهما من جهه استدلال حكم العقل بقبحهما وعدمه، والبحث كذلك لا يكون إلّا كلاميّاً، وعليه فلا محيص من القول بأنّ إدراج هذا البحث فی الاُصول لا يكون حقيقيّاً بل هو استطرادی.

ودعوی المحقّق الخمينی: بدخوله فی بحث الاُصول بقاعده الملازمه.

اُجيب عنها: بأنّ الملازمه إن ثبتت كانت فی سلسله علل الأحكام ومبادئها كالمصالح والمفاسد؛ أی إن ثبت وجود المصلحه أو المفسده فی شیء مثلاً بالعقل، يثبت به حكم الشرع أيضاً، لكن لا فی سلسله معاليلها كالإطاعه والعصيان، وقبح مخالفه القاطع لقطعه، بل فی سلسله المعاليل والنتايج دون العلل والمقدّمات، واختصاص القاعده بذلك، لأنّه لو كان حكم العقل بوجوب الإطاعه وحرمه المخالفه والعصيان كاشفاً عن حكم مولوی شرعی، لزم عدم انتهاء الأحكام إلی حدّ، ولزم تسلسل العقوبات فی معصيه واحده، وهو ثابت المنع.

أقول: ولكن لا يخفی ما فی هذا الجواب من وجهين:

أوّلاً: من جهه التسلسل، لما قد عرفت آنفاً من عدم لزومه لو قلنا بجعل الحكم علی وجوب الإطاعه وحرمه المخالفه علی نحو القضيّه الطبعيّه، ولا نعيد.

وثانياً: مِن جهه أنّا ذكرنا أنّ الحرمه غير منحصره بخصوص ما كانت مخالفه وعصياناً، لإمكان الالتزام بقبح التجرّی من دون ثبوت حرمه علی العصيان والمخالفه، وعليه فلو سلّمنا التسلسل المذكور فی الإطاعه والعصيان ايضاً فإنّه لا يوجب جريانه فی التجرّی كما لا يخفی .

ولكن الأولى أن يُقال أوّلاً: إنّ البحث إن كان فى ثبوت الملازمه بين قبح العقلى فى التجرّى والحكم الشرعى وهو الحرمه، أمكن القول بأنّها مسأله اُصوليّه. لكن البحث عن أنّ التجرّى هل هو قبيحٌ أم لا، أو يوجب استحقاق العقوبه أم لا، ومثل هذا البحث إمّا أن يكون بحثاً عن مبادئ المسائل الاُصوليّه لا نفسها، أو يكون بحثاً عن المسائل الكلاميّه غير المرتبطه بالمسائل الاُصوليّه .

وثانياً: أصل الملازمه على النحو الكلّى قابلٌ للمنع؛ لأنّه لا نسلّم كون كلّ قبيح عقلاً هو حرام شرعاً، مثلاً الترجيح بلا مرجّح قبيحٌ عقلاً، مع عدم كونه حراماً شرعاً، فيمكن أن يكون قبح التجرّى من هذا القبيل.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم صحّه دعوى اندراج هذا المبحث فى المسائل الاُصوليّه من هذه الناحيه.

كما لا يصحّ جعل المصحّح لإدراجه فيها كون البحث عن شمول الخطابات الشرعيّه لصورتى مصادفه القطع للواقع وعدمه، كما هو دعوى المحقّق النائينى؛ لأنّك قد عرفت بأنّ البحث يكون عمّا وقع بين الاُصوليّين لا عمّا نبحث فيه ونعقد الباب عليه أوّلاً.

وثالثاً: بما قيل بأنّه لو التزمنا بأنّه الملاک لأصبح كلّ مسأله فقهيّه من المسائل الاُصوليّه، إذ قلّ ما يتّفق فى الفقه أن لا يرجع البحث فيه عن الإطلاق والعموم إلى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكه.

وعليه، فالملاک لصيروره البحث اُصوليّاً هو كون البحث عن أنّ العموم والإطلاق هل هو حجّه أم لا، أمّا البحث عن وجودهما فإنّه ليس مسأله اُصوليّه، فالحقّ هو ما عرفت من أنّ البحث يعدّ من المسائل العقليّه الصِرفه، ولم يذكر فى مباحث الاُصول إلاّ استطراداً.

***

فی عدم اختصاص التجرّی بالقطع

فی عدم اختصاص التجرّی بالقطع

الجهه الثـانیه: یـدور البحث فیهـا حولَ أنّ التجرّی بمـا له من الجهـات، هـل هو مختصٌّ بـالقطع، أو یعمّ جمیع أقسامه، بحیث یعمّ التجرّی فی الأمـارات والاُصول العملیّه، بل عن کلّ تکلیفٍ منجّز ولو کان مجرّد احتمال کما فی موارد العلم الإجمالی بالتکلیف إذا اقتحم فی بعض الأطـراف مع عـدم وجود مؤمّن شـرعی، بل وهکـذا فی الشـبهات البـدویّه إذا کان اقتحامه قبل الفحص، ولم نجوّزه قبله، والجـامع لجمیع هـذه الصور هو مخـالفه الحجّه بأیّ قسم کان، فلازم التعمیم أنّه لو قامت البیّنه أو الاستصـحاب علی مائع أنّه خمر فشـربه فإنّه متجرّی، ولو لم یکن فی الواقع خمراً، وهکذا لو ارتکب شیئاً احتمل حرمته قبل الفحص، وانکشف عدم حرمته، وعلیه فالقضیّه عامّه وإنّما ورد ذکر القطع ونسب إلیه التجرّی لأنّه من أقوی الحجج، وأوضح المنجّزات، فیه وجهان:

ربّمـا یتوهّم: عـدم جریـان التجرّی فی موارد الأمارات والاُصول العملیّه؛ أی فی کلّ مورد فیه حکم ظاهری، بـدعوی أنّه مجعولٌ فی ظرف الجهل بالواقع، وعند انکشاف الخلاف، ینتهی أمده، وینتفی بانتفاء موضوعه، نظیر ما إذا صارت الخمر خلّاً حیث یتغیّر حکمه أیضـاً، لکن لا ـ من جهه کشف الخلاف بل من جهه تغییر موضوع الحکم وتبـدّله، وهکـذا هنا، فمخالفه الحکم الظاهری دائمـاً یکون معصـیه لا ـ تجرّیـاً، لوجود الحکم الظـاهری فی ذلک الحال، ثمّ بعـد کشف الخلاف ینقلب الحکم، فلا یبقی حکم ظاهری بعد العلم بالواقع، کما لا یخفی .

وأجاب عنه المحقّق الخوئی: فی تقریراته المسمّی ب- «مصباح الاُصول»بقوله:

(وهذا التوهّم من أساسه فاسد، إذ هو مبنيّ على القول بالسببيّه، وأنّ المجعول فی مورد الطرق والأمارات هی الأحكام وهو فاسدٌ لاستلزامه التصویب الباطل، والصحیح أنّ المجعول فی باب الطرق والأمارات هو الحجّیه والطریقیّه فقط علی ما سیجیی ء إن شاء اللّه تعالی) انتهی كلامه(۱).

أقول: لا- یخفی ما فیه من الإشكال، لوضوح أنّ القائل بالسببیّه لا- یلتزم بالحكم الظاهری؛ لأنّ المصوّبه یقولون بأنّ حكم اللّه الواقعی عباره عن الذی أدّی إلیه الأماره مثلاً- أی یعدّون قیام الأماره بمنزله جعل الشارع للحكم، وعلیه فهو خارج عن فرض المستدلّ والخصم، لأنّه قد سلّم كون الحكم فی الأمارات والاُصول حكماً ظاهریّاً كما قد صرّح به، وإن أراد السببیّه فی الحكم الظاهری فلیس هذا بتصویب باطل، لذهاب بعض الإمامیّه إلیه، فلا مجال لدعوی أنّه تصویب باطل!

فالأولی فی الجواب أن یُقال أوّلاً: لازم ما ذكرتم هو عدم الفرق بین ما لو كشف الخلاف بأن لا یكون فی ظرف الجهل والشكّ حكماً مجعولاً ظاهراً، وبین ما لو كشف الخلاف من جهه رفع الجهل والشكّ وحصول العلم بالحكم الواقعی، وظهر أنّه كان غیر ما قطع بوجوده فی حال شكّه ومخالفته، مع أنّ بشهاده الوجدان فرقاً بینهما، حیث یصدق العصیان للحكم الظاهری فی الثانی دون الأوّل إذ هو تجرّی.

ولعلّ وجه اشتباه القائل هو الخلط بین كشف الخلاف بلحاظ حال الجهل والشكّ حیث یصبح لاحقاً عالماً، وبین كشف الخلاف من جهه التفاته باشتباه قطعه بالحكم الظاهری، وعلم بأنّه لم یكن للشكّ والجهل هنا حكماً أصلًا لا أنّه

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۹ .

ثبت حكم أوّلاً ثمّ انقلب بسبب علمه كما زعمه المتوهّم.

وعليه فالتجرّى كما يجرى فى القطع كذلك يجرى فى غيره من سائر الحجج، فالبحث فيه يكون عامّاً لجميع أقسامه، هذا أوّلاً.

وثانياً: يلزم فيما إذا فرض شخصان قطعا بحكم ظاهرى فى موردين، مثلاً قطع زيد بأنّ المشتبه بالشبهه البدويّه - كشرب التتن - حرامٌ فشربه مخالفاً لقَطعه، وعمرو أيضاً قطع بأنّ اللّحم المشتبه بالمذكّى يحرم أكله، لكنّه خالف وأكله. ولكن أصاب عمروٌ فى قطعه وخطأ زيدٌ، مع أنّ كليهما كانا قاطعين، المقتضى لأن نحكم باستحقاقهما العقوبه، مع أنّ شهاده الوجدان على الفرق بينهما حيث إنّ الثانى ارتكب حراماً قطعاً فى ظرف شكّه، بخلاف الأوّل حيث لم يرتكب معصيه أصلاً لعدم وجود حكم موجب لمعصيته.

أقول: نعم يمكن توجيه كلام من ذهب إلى اختصاص التجرّى لخصوص القطع، بإمكان إرجاع التجرّى فى الأمارات والاُصول وغيرها جميعها إلى القطع بمخالفه الحجّه المقطوعه له، غايه الأمر هذه الحجّه قد تكون نفس القطع بالحكم الواقعى وقد تكون مثل قيام الأماره والاُصول وغيرها، وعلى هذا التوجيه يصحّ دعوى اختصاصه بالقطع.

***

فی حرمه التجرّی وعدمها

فی حرمه التجرّی وعدمها

الجهه الثالثه: یدور البحث فی هذه الجهه حولَ أنّ التجرّی هل هو بنفسه حرامٌ شرعاً أم لا؟

أقول: والذی ینبغی أن نبحث فیه، وما یمکن أن یستدلّ له أو استدلّ به لذلک أحد اُمور ثلاثه:

۱ - إمّا أن یُقال بشمول الخطابات الأوّلیّه المتعلّقه بالموضوعات (مثل الخمر حرام، الدّم حرام، وأمثالهما) لما هو المقطوع به کذلک بأن تکون الخطابات شامله للمصادفه وغیرها.

۲ - أو یُقال بوجود خطابات جدیده طارئه علی عنوان التجرّی، فهو أیضاً علی قسمین:

تارهً: یُقال بوجود خطابات وارده علی العنوان الطارئ للفعل الواقعی، بحیث یصبح الفعل المتجرّی به العارض علیه هذا العنوان وهو التجرّی حراماً.

واُخری: یُقال بتعلّق خطابات جدیده بنفس التجرّی الذی کان مبدئه فی النفس بعنوان القبح الفاعلی.

۳ - أو یُقال: بقیام الإجماع وغیره علی حرمه التجرّی کما نُقل عن بعض.

فالبحث حینئذٍ یقع فی مقاماتٍ ثلاث:

دلاله الخطابات الأوّلیّه علی حرمه التجرّی

دلاله الخطابات الأوّلیّه علی حرمه التجرّی

المقام الأوّل: تقریبه أن یُقال إنّ التکلیف لابدّ مِنْ أن یتعلّق بما یکون مقدوراً للمکلّف، والتکالیفُ المتعلَّقهُ بأفعال المکلّفین فی الأحکام التکلیفیّه أو المتعلّقه

بالموضوعات فی الأحکام الوضعیّه ولو هی بحسب ظاهر أدلّتها متعلّقه بالموضوعات بوجودها الواقعی، من غیر دخل للعلم والجهل فی ذلک، إلاّ أنّ مجرّد الوجود الواقعی لا یکفی لانبعاث المکلّف وحرکه إرادته نحوه، فإنّ الحرکه والانبعاث إنّما یکون بوجود العلمی ولا أثر للوجود الواقعی فی ذلک، وحیث کان الغرض من الأمر والنهی هو الانبعاث إلی المأمور به، والانزجار عن المنهیّ عنه، ففی الحقیقه لیس الأمر إلاّ عباره عن طلب اختیار المکلّف وانبعاثه نحو الفعل، ومن المعلوم أنّه لا یعقل الاختیار لفعل شیء أو ترکه بدون قیام الحجّه من علم أو علمی، سواءٌ أکانت تلک الحجّه مصادفه للواقع أم لا. ومن ناحیه أنّ المصادفه وعدمها لیست اختیاریّه، فلا تصلح لأن یتعلّق بها التکلیف، بل الذی یصلح أن یتعلّق به التکلیف لیس إلاّ اختیار شرب ما أحرز أنّه خمر، فیکون مفاد (لا تشرب الخمر) مثلاً بعد ضمّ هذه المقدّمه العقلیّه إلیه، وهی لزوم مقدوریّه متعلّق التکلیف، ولیس هو إلاّ الاختیار أوّلاً وبعث المکلّف نحو ما علم أنّه موضوع التکلیف ثانیاً، هو الاجتناب عن شُرب ما أُحرز أنّه خمر، وهذا المعنی کما تری موجودٌ فی المتجرّی.

أقول: ولعلّه إلی ذلک یرجع قول الشیخ الأنصاری قدس سره فیما أفاده من الوجه العقلی فی استحقاق المتجرّی العقاب حیث قال: (وقد یقرّر دلاله العقل علی ذلک، بأنّا إذا فرضنا شخصین قاطعین...)، حیث یمکن أنّه رحمه الله أراد بیان اندراج المتجرّی تحت الخطابات الأوّلیّه، کما أنّه یمکن أن یکون فی مقام بیان کون المتجرّی عاصیاً حکماً، وإن لم یکن عاصیاً حقیقهً، وعلی هذا یلزم کون متعلّق التکلیف هو القدر الجامع بین مصادفه القطع للواقع ومخالفته، والقَدْر الجامع لیس إلاّ تحریک العضلات نحو ما أحرز أنّه خمر، واختیار شرب ذلک لا الاختیار المقیّد

بالمصادفه لأنّه غير اختيارى، فلا يصحّ تعلّق التكليف بالحرمه على ما صادف، كما لا يصحّ تعلّق الحرمه بخصوص التجرّى.

ولعلّ هـذا هو المراد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعليقته على «الفرائـد» حيث قال خلال اسـتدلاله على عـدم كون التجرّى حراماً شرعاً ما لفظه:

(مع أنّ الفعل المتجرّى به أو المنقـاد بمـا هـو مقطـوع الوجوب أو الحرمه لا ـ يكون اختياريّاً، كى يتوجّه إليه خطـاب تحريم أو إيجـاب، إذ القـاطع لا ـ يقصـده إلاّ ـ بمـا قطع أنّه عليه من العنوان الواقعى الاسـتقلالى، لا ـ بهـذا العنوان الطارئ الآلى، بل لا يكون اختياريّاً أصلاً إذا كان التجرّى أو الانقياد بمخالفه القطع بمصداق الواجب أو الحرام أو موافقته، فمن شرب الماء باعتقاد الخمريّه لم يصدر منه ما قصد، وما صدر عنه لم يقصد. بل ولم يخطر بباله)(۱)، انتهى محلّ الحاجه.

حيث إنّه نظر إلى أنّ القول بـأنّ التجرّى الـذى كـان مريـداً ومختـاراً له بالاختيار غير المصادف أمرٌ غير اختيارى، فلا يصـحّ تعلّق الحرمه به .

قـد يقـال: بـأنّ التكليف قـد تعلّق بالقـدر الجـامع، وهو الاختيار للفعل المنبعث من الأمر والمنزجر عن النهى، سواءٌ صادف الواقع فصار معصـيه وحراماً أو لم يصادف فصار تجرّياً وحراماً، فهو أمرٌ صـحيح، ولعلّ هذا هو أحسن الوجوه المذكوره فى وجه حرمه التجرّى.

أقول: ولكنّه مخدوش من جهات عديده:

الاوُلى: ما فى «مصباح الاُصول»(۲) مِن النقض بالواجبات، لعدم اختصاص

۱- التعليقه على الفرائد: ص۱۲ .
۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۱ .

الـدليل المـذكور بالمحرّمات، فلو فرض أنّ الواجب المسـتفاد من قول المولى: (صلِّ فى الوقت)، هو اختيار ما قطع بكونه صـلاه فى الوقت، فصلّى المكلّف مع القطع بدخول الوقت، ثمّ بانَ خلافه، فلابدّ من الالتزام بسقوط التكليف لتحقّق المأمور به الواقعى، وهو مـا قطع بكونه صـلاه فى الوقت، فلزم القول بالإـجزاء فى موارد الأـوامر العقليّه الخياليّه، ولـم يلتزم به أحـدٌ من الفقهاء، انتهى كلامه .

وفيه: أنَّ الإنصاف عـدمُ ورود هـذا النقض عليه؛ لأنّه موقوفٌ على إثبات وجوب الانقياد، وحرمه التجرّى وإلاّ فمن أنكر الملازمه بينهمـا واحتمـل الفرق بنـاءً على عـدم وجوب الانقياد، أى عـدم وجوب العمل بالقطع المتعلّق بالصـلاه فى الوقت إذا لم يصادف الواقع، بـل اعتقـد أنّ الواجب حقيقةً هو الصـلاه فى الواقع، ولكن التزم الحرمه فى التجرّى، فله أن يفرّق بينهمـا بـان قال، سـقوط التكليف عن الحكم المتعلّق أمرٌ وعدم سـقوط التكليف المتعلّق بالواقع بعد كشف الخلاف يعدّ أمراً آخر، كما أنّ حرمه التجرّى لمن قطع بـأنّ المـائع خمرٌ لاـ يوجب عـدم وجوب الاجتناب، وعـدم حرمه شـرب ما هو خمر فى الواقع؛ لأنّ الحكم على الفرض شامـلٌ لكـلّ من المصـادف وغيره، فـالواقع أيضـاً يكون حراماً قطعاً لمن صادف قطعه، ولو بكشف الخلاف، كما هو المفروض. هذا ما ورد على الجواب الأوّل.

نعم، يصحّ النقض هنا بما ذكره الشيخ رحمه الله فى «فوائد الاُصول»(۱) بقوله:

(مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل ما إذا علم بوجوب الصلاه ولم يصلِّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجرى فى هذا القسم من التجرّى كما هو واضح)، انتهى كلامه.

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۴۱ .

أقول: ولعلّ مقصوده من عدم الجريان هنا، هو أنّه يلزم على القول بحرمه التجرّی فيه، کون التکليف بوجوب الصلاه حادثاً، مع علمه بذلک ليوجب صيروره تجرّيه حراماً، وإلاّ ـ لو لم يکن التکليف محقّقاً لما کان تجرّيه متعلّقاً للحرمه، مع أنّ حدوث التکليف المقطوع المخالف للواقع باطلٌ قطعاً.

والثانيه: أنّ التکاليف الشرعيّه عند العدليّه ليست جزافيّه، بل تابعه للمصالح والمفاسد، فلا ـ إشکال فی أن تکون المصلحه والمفسده فی متعلّقاتها فی مثل الخمر أو الصلاه واقعيّتان، حيث أنّ الأوّل عين الفساد والثانيه تنهی عن الفحشاء والمنکر ونظائر ذلک، فلو کان العلم دخيلاً ـ فی مصلحه المتعلّق ومفسدته، لابدّ أن يؤخذ الحکم فی الموضوع إمّا تماماً أو جزءاً، لأنّ الإراده والکراهه فی المولی لا ـ تتعلّقان إلاّ بما فيه المصلحه والمفسده، وتکون تبعيّتهما لهما من نوع تبعيّه المعلول للعلّه، فلا يمکن أن تتعلّق الکراهه بما هو أوسع فيه من المفسده، فإذا افترضنا أنّ شرب الخمر بوجوده الواقعی مستلزمٌ للمفسده لا بوجودها العلمی، فالحرمه والکراهه تتعلّقان بذلک بالخصوص دون العلم بذلک، وإلاّ لزم تخلّف المعلول عن علّته، وهو مُحال.

فإنْ قيل: إنّ الغرض من التکليف هو الانبعاث، ولا يمکن ذلک إلاّ بالوصول.

قلنا: هذا صحيحٌ لکن المکلّف من هذه الناحيه؛ يعنی ما لم يصل إليه التکليف صغرويّاً وکبرويّاً - بمعنی أنّه ما لم يطّلع بأنّ الکبری المجعوله من الشرع علی حرمه شرب کلّ خمر فيجب الاجتناب عنه، قد صدرت، وما لم يُحرز خمريّه هذا المايع الخارجی بعلم أو علمی، بحيث صادف الواقع - يکون معذوراً، ولا يعاقب علی مخالفه التکليف الواقعی، فالوصول شرط لتنجّز التکليف لا شرطٌ

لوجوده وتحقّقه.

والثالثه: أنَّه على فرض التسليم بتقيّد الموضوعات الواقعيّه القائمه بها المصالح والمفاسد بصوره الوصول إلى المكلّف، تكون النتيجه أنّ الخمر الذى قامت الحجّه على خمريّته حرامٌ شرابه، لا مطلق ما قامت الحجّه على خمريّته، سواءٌ أكان خمراً أو لم تكن كما هو المدّعى .

نعم، قد يظهر من كلام المحقّق الخراسانى الذى مرّ آنفاً، أنّ وجه عدم إمكان القول بحرمه التجرّى، هو أنّ المصادفه وعدمها أمران بعيدان عن الاختيار، ومع قصد المتجرّى، يكون ما قصده وهو كون المائع خمراً غير واقع لكونه ماءاً، وما لم يقصده وهو الماء فقد وقع، وبعباره اُخرى لم يقع ما قصده وهو الحكم الأوّلى الاستقلالى، ويقع ما لم يقصده وهو العنوان الطارئ والآلى وهو كونه مقطوع الخمريّه،فكيف نقول بشمول خطاب الحرمه لمثل هذا الأمر الذى لا يعدّ اختياريّاً؟!

ثمّ أضاف بعده فى تعليقته على «الفرائد»(۱) بقوله:

(لا يُقال: إنّ ما صدر منه لا محاله يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده، فيسرى إليه قصده مثل شرب المائع فى المثال .

فإنّه يُقال: كلّا، كيف يصير العام المتحقّق فى ضمن خاصّ مقصوداًواختياريّاً، بمجرّد قصدٍ خاص آخر، قصد بخصوصيّته؟!

نعم، لو عمد إلى خاصّ تبعاً للعام، وصادف غيره من أفراده، لم يخرج عن اختياره بما هو متّحد مع ذلك العام وإن كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاصّ). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

۱- حاشيه المحقّق الخراسانى على الفرائد: ص۱۲ .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلًا: إنّ اختياريّه الفعل لا تخلو:

إمّا مِن أن يريد منها كون صدوره عن علمٍ وإراده، كما هو الحقّ، لأنّه كان قادراً على تركه وعدم إتيان الشرب لهذا المائع.

وإمّـا مِن أن يريـد منهـا أنّه لم يكن عنوان كونه مايعـاً ومـاءاً مقصوداً، حتّى يوجب اسـتناد الفعـل إليه اختيـاراً، فيصحّ أنّه شـربه بالاختيار، فيصدق أنّه شرب مقطوع الخمريّه بالاختيار.

قلنا: إنّه لا خصوصيّه فى صحّه صدق الاستناد والاختيار إليه لقصد ذلك العنوان بخصوصه، وإلّا لزم أن لا يصدق شرب الخمر اختياراً فيما إذا شربه لا لخمريّته بل لبرودته مع التفاته إلى الخمريّه، لكنّه لم يشربه بـذلك القصـد، مع أنّه لا إشكال فى صدق الإخبار بشرب الخمر أيضاً، وتعبير القصد والعنوان لا يوجب سلب صدق الاختيار عمّا فعله، فالجامع بين المصادف وغيره، كون فعله اختياريّاً، ويصحّ أن يعاقب عليه ثبوتاً، إلاّـ أنَّ الكلامـ يكون فى مقـام الإثبات والـدلاله، حيث لا يمكن إثباته بنفس تلك الأدلّه بما قد عرفت من استلزامه المحال.

وثانيـاً: إنَّ مـا ذكره من عـدم كـون الفعـل بعنوانه الطـارئ، وهو كونه مقطوع الخمريّه ملتفتـاً إليه غالبـاً، فلاـ يمكن أن يكون من جهات الحُسن والقُبـح، ومن مناطات الوجوب والحرمه شرعاً، كما صرّح به فى «الكفايه» تتميماً لما ذكره فى تعليقته؛ غير وجيه، لما أورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى «التهذيب»(۱) بقوله:

(إنّ العناوين المنقول عنها على قسمين:

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۸۷.

أحدهما: ما لا ـ يمكن الالتفات إليها، ولو بالنظره الثانيه، كعنوان النسيان والتجرّى، ولذا لا يمكن أن يُقال للناسى أيّها الناسى للجزء الفلانى افعل كذا، لأنّه بمحض الالتفات إلى الخطاب، يخرج عن العنوان الداخل فيه، ويندرج فى ما هو ضدّه، ولذلك لابدّ فى توجيه الخطاب إليه أن يتوجّه الخطاب إلى ما هو ملازمه كمَن على رأسه مثلاً قلنسوه كذا ونظائر ذلك .

هذا بخلاف القسم الثانى من العناوين، مثل القصد والعلم، حيث لا يخرج بالالتفات عمّا كان فيه، فلا مانع من تعلّق الخطاب به، فإنّ العالم بالخمر بعدما التفت إلى أنّ معلومه بما هو معلومٌ له حكم كذا، ويتوجّه بالنظره الثانيه إلى علمه توجّهاً استقلاليّاً، وناهيك وقوع القصد وأشباهه موضوعاً للأحكام، فإنّ قاصد الإقامه فى مكانٍ معيّن له بحسب الشرع أحكام، مع أنّ نسبه القصد إلى المقصود كنسبه العلم إلى المعلوم)، انتهى كلامه.

أقول: فكأنّه قدس سره أراد أن يقول بأنّ ما يتعلّق به الخطاب إن كان خصوص عنوان التجرّى، فهو لا ـ يمكن جعله موضوعاً للخطاب، لخروجه بذلك عن كونه متجرّياً؛ لأنّ التفاته بهذا الوصف يكون معناه أنّه يعلم أنّ علمه لم يصادف الواقع، فمع الالتفات بذلك لا يكون متجرّياً، وهذا بخلاف ما لو توجّه الخطاب إلى علمه بالخمريّه، فهو لا يخرج عن عنوان التجرّى وكونه مقطوع الخمريّه بالتفاته إلى قطعه وعلمه، فيصحّ توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان، فيحرم عليه ذلك.

ونزيد عليه توضيحاً: بأنّ تعلّق الخطاب بصوره معلوميّه الخمريّه حتّى يشمل لمثل التجرّى، يعدّ من قبيل تعلّق الخطاب على العنوان الملازم للناسى، الذى قد عرفت إمكانه، فيعود الإشكال إلى أصل مقام الإثبات فى ذلك، وإلاّ فلا

مانع فی مقام الثبوت إلّا ما ذکرناه.

أقول: قد استدلّ بوجهین أیضاً علی عدم إمکان کون التجرّی حراماً شرعاً بالخطابات الأوّلیّه :

الوجه الأوّل: أنَّه یستلزم اجتماع المثلین فی نظر العالم دائماً، وإن لم یلزم فی الواقع؛ لأنّ النسبه بین الخمر ومقطوعه هی العموم من وجه، فیتأکّد الوجهان فی صوره الاجتماع .

الوجه الثانی: لغویّه الخطاب، لعدم صلاحیّه ذلک الأمر للباعثیّه بحیال ذاته، لعدم افتراق العنوان؛وذلک لأنّ حکم الخمر إن کان محرّکاً فلا یحتاج لمحرّک آخر، وإلّا فلاینبعث من ذلک الأمر أیضاً،هذا کما عن النائینیفی «فوائدالاُصول»(۱).

اُجیب عن الأوّل: بأنّه لا یکون من قبیل اجتماع المثلین دائماً بعد اعتراف القاطع بأنّ النسبه هی العموم من وجه؛ لأنّ معنی ذلک أنّه قد یتّفق الاجتماع، فعدم احتمال تخلّف قطعه لا ـ یوجب اعتقاد اجتماع المثلین علی العنوانین، بل یوجب اعتقاد تصادق العنوانین حال قطعه.

أقول: ولکن الإنصاف عدم تمامیّه هذا الجواب، لو قلنا بأنّ مقطوع الخمریّه بنفسه موضوعٌ لحرمه مستقلّه، حتّی عند المصادفه مع الواقع؛ لأنّ القاطع دائماً یری نفسه مصیباً، ولا یحتمل الخطأ حال القطع، ولا یحتمل حین القطع کون النسبه هی العموم من وجه.

نعم، احتمال ذلک یصحّ فی توجّه ما نوی خارجاً عن حال قطعه المتعلّق بخمریّه مائع .

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۴۵ .

وبـالجمله: فالأولى أن يُقـال فى الجواب بـأنّه لو سلّمنا شمول الخطابات الأوّليّه للتجرّى، فإنّه لا يكون معناه أنَّ مقطوع الخميريّه مطلقاً، سواءٌ صادف أو لم يصادف له حرمه مستقلّه مثل وجود حرمه اُخرى لنفس الخمر،بل يكون معناه أنّ الحرمه ليست منحصره بالخمر الواقعى فقط، بل يكون الحرام أحد الأمرين:

المقطوع الخمريّه عند عدم المصادفه، الذى يصدق عليه عنوان التجرّى.

أو نفس الخمر إذا صادف القطع للواقع.

والجامع بينهما هو أنّ من له القطع بخمريّه شىء له حرمه إمّا لتجرّيه من دون شمول حرمه الواقع له، أو لمقطوعه بلحاظ الواقع من دون حرمه لتجرّيه، لعدم موضوعه حينئذٍ، فلا اجتماع للمثلين أصلًا، فهاهنا حكمان على عنوانين، لأنّا نقول بأنّه على ذلك يلزم كون القطع موضوعيّاً، وهو خلاف ما فرض من كونه طريقيّاً، إذ ليس لنا حكمان حتّى يجتمع فى موردٍ ليقال الحكم المتعلّق بالمقطوع بخصوصه غير ما للواقع.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكاله الثانى، وهو لغويّه الخطاب المتعلّق بالتجرّى لو كان التكليف الإلزامى فى الواقع محرّكاً له، لما قد عرفت من عدم وجود تكليف آخر حتّى يستلزم اللّغويّه، ونحتاج إلى الجواب الذى ذكره المحقّق الخمينى فى «التهذيب»(۱) بقوله: (وأمّا الثانى فلأنّ المراد ليس انبعاث كلّ فردٍ من المكلّفين من هذا الخطاب، بل المراد انبعاث عدّه منهم، ومن المعلوم أنّ العبد ربما لا ينبعث عن أمر واحد، وينبعث عن أمرين أو أكثر لما يرى من شدّه تبعاته وصعوبه لوازمه، لما يرى أنّ تخلّف الأمرين يورث عقابين، فيصير ذلك

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۸۸.

داعياً لإطاعته أو اجتنابه)، انتهى محلّ الحاجه.

وأيضاً: قد استدلّ لعدم إمكان حرمه التجرّى شرعاً، بأنّه: (يستلزم أمراً مستحيلاً، وهو عدم تناهى الأحكام والعقوبات فى التجرّى؛ لأنّ حرمه التجرّى إن كان فهو بملاك الجرأه على المولى المحقّقه فى المعصيه أيضاً ، فكما أنّ الحكم بحرمه المعصيه أو وجوب الطاعه لا يكون حكماً مولويّاً لاستلزامه التسلسل، فهكذا يكون فى التجرّى أيضاً لو كان حراماً).

هذا كما عن المحقّق الحائرى قدس سره فى «الدرر»، وتلميذه المحقّق الخمينى قدس سره فى «تهذيب الاُصول» .

أقول: وفيه ما قد عرفت فى الجهه الاُولى من بحث التجرّى من الجوابين:

أوّلاً: من إمكان جعل القضيّه على نحو الطبيعيه لكى تشمل لمثل نفسها من دون حاجه إلى جعل آخر من الحكم كما قلنا سابقاً.

وثانياً: مِن إنّ الحرمه يمكن أن لاتكون لا باعتبار صدق المخالفه والعصيان للحكم الواقعى فقط، بل يصحّ العقوبه لكلّ ما يكون حراماً، ولو كان تجرّياً فى مقام العمل، ويصدق عليه معصيته الحكم الواقعى للخمر كما فى المقام .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجه فى عدم حرمه التجرّى، هو ما ذكرنا من عدم وجود دليل إثباتى لذلك عدا الخطابات الأوّليّه، وعدم إمكان ثبوتى لشمول تلك الخطابات للأعمّ من المصادف وغيره.

***

دلاله العناوين الثانويّه على حرمه التجرّى

دلاله العناوين الثانويّه على حرمه التجرّى

المقـام الثـانى: فى حرمه التجرّى لا ـ بالخطابات الأوّليّه، بل بخطابات جديـده متعلّقه بالتجرّى ذاته، بحيث يجعله حراماً، وهى على قسمين:

تارهً: يتوجّه إليه الخطاب بعنوان القبح الفاعلى وسوء سريرته وخُبث باطنه.

واُخرى: يتوجّه إليه الخطاب بلحاظ القبح الفعلى، بأن يصير الفعل المُتجرّى به حراماً.

أمّا القسم الأوّل، فإنّ البحث عنه يكون:

تارهً: فى مقام الثبوت، بأنّه هل يمكن أن يتعلّق به الخطاب بالحرمه أم لا؟

واُخرى: فى مقام الإثبات، أى بعد الفراغ عن إمكان التعلّق به، يقع البحث عمّا يمكن أن يثبت الحرمه عليه .

وأمّـا البحث فى مقـام الثبوت: فقـد عرفت تتمّه البحث عن ذلـك فيمـا نقلنـاه عن بعض الأعلام مثل صاحب «الكفايه» من إنكار إمكانه، وبرغم أنّ البحث هناك كان من جهه الخطابات الأوّليّه، إلاّ أنّ مفاد بعض الأدلّه :

مثل عدم اختياريّه المصادفه وعدمها كان أعمّ منها، وعرفت جوابه باختياريّه الفعل لكونه مسبوقاً بالعلم والإراده.

ومثل عـدم إمكان تعلّق الخطاب لعنوان التجرّى بذاته لكونه بالالتفات خارجاً عنه وداخلاً فيما هو ضدّه كالنسـيان، وعرفت جوابه بإمكان تعلّق الخطاب بأمرٍ ملازم له بما لا يخرج الالتفات إليه عن ذلك العنوان، كمقطوع الخمريّه الذى يعدّ ملازماً للتجرّى.

وما نقل عن المحقّق النائینی رحمه الله من عدم الإمکان بلحاظ استلزامه لاجتماع المثلین ولغویّه الخطاب الثانی، وعرفت جوابهما بعدم وجود خطاب إلّا بواحد من الواقع أو المقطوع الخمریّه، إذا کان القطع طریقیّاً لا موضوعیّاً.

وما نُقل عن المحقّق الحائریوالخمینی من عدم إمکانه، لاستلزامه التسلسل وعدم تناهی العقوبات، وعرفت جوابه بإمکان جعله علی نحو القضیّه الطبیعیّه.

أقول: وبقی هنا وجهاً آخر لعدم إمکان تعلّق الحرمه بالتجرّی، تعرّض له المحقّق النائینی قدس سره فی فوائده(۱) بقوله:

(المانع هو عدم ثبوت المصلحه والمفسده فی التعلّق فی التجرّی لأنّ المصلحه والمفسده إن کانتا کانتا فی الواقع ونفس الأمر لا فی تجرّیه وانقیاده .

فأجاب عنه قدس سره بأنّه لا یصلح أن یکون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحّه الحکم لا تدور مدار وجودهما فی المتعلّق، بعدما کان القبح الفاعلی مناطاً للخطاب)، انتهی کلامه.

وفیه: إنّ هذا الجواب لا یُسمن ولا یُغنی من جوع بمقتضی مسلک العدلیّه من کون الأحکام تابعه للمصالح والمفاسد، حیث أنّ لازم ذلک دوران وجود الحکم وعدمه مدار وجودهما، فکیف یمکن له نفی ذلک؟!

فالأولی فی الجواب أن یُقال: إنّ نفس القبح الفاعلی وسوء سریرته، والحُسن الفاعلی وطیب سریرته یکون بأنفسهما مصلحه ومفسده، مقتضیتان للحکم بوجوب الانقیاد وحرمه التجرّی، فالقول به أمرٌ ممکن، ولکن لابدّ أن یثبت من دلیلٍ إثباتی من الشرع أو العقل بأنّ هذا المقدار من القُبح والحُسن موجبٌ لتحقّق

۱- فوائد الاُصول: ج / ۴۵ .

مصلحه ملزمه أو مفسده كذلک مع إثبات الحرمه والوجوب للتجرّی والانقیاد، وهذا أوّل الكلام كما سنشیر إلیه فی البحث القادم، فإمكان تعلّق الخطاب بالتجرّی ولو بعنوان الملازمه أمرٌ ثابت عندنا إلاّ أنّ الكلام فی مقام إثباته.

وبالجمله: ثبت من خلال ما ذكرنا الإشكال فی كلام المحقّق العراقی رحمه الله المذكور فی حاشیه «فرائد الاُصول»(۱) حیث قال:

(ولنا أن نقول: إنّ تمام المناط علی الطغیان علی المولی والتسلیم له الجامعین بین العصیان والتجرّی، والإطاعه والانقیاد، وحینئذٍ الغفله عن فرد الجامع مع الالتفات بنفسه ولو بخیال فردٍ آخر لا یضرّ باستحقاق العقوبه وقبحه الفاعلی، ولو صادف الفرد الآخر كما لا یخفی)، انتهی كلامه.

وجه الإشكال: ما عرفت من لزوم إثبات كون هذا المقدار من الطغیان الذی لم یكن قد صادف الواقع تجریّاً علیه وحراماً یترتّب علیه العقوبه الاُخرویّه، وهو أوّل الكلام، إذ لا دلیل إثباتی علی ذلک .

وما یمكن أن یقع دلیلاً إثباتیّاً علی ثبوت الحرمه الشرعیّه، لیس إلاّ واحد من الأدلّه الأربعه من الكتاب والسُنّه والعقل والاجماع، ولذلک یجب البحث عنها وعن حدود دلاله كلّ واحدٍ منها، وهذا ما نبحث عنه فی المقام القادم.

***

۱- حاشیه فرائد الاُصول: ج۳ / ۴۴ .

دلاله الأدلّه الأربعه على حرمه التجرّی

دلاله الأدلّه الأربعه على حرمه التجرّی

المقام الثالث: یدور البحث فیه حول إثبات حرمه التجرّی من الأدلّه الشرعیّه الأربعه:

أمّا الکتاب: فعدّه آیاتٍ:

منهـا: قوله تعالی: «إِنْ تُبْدُوا مَا فِی أَنفُسِکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحَاسِبْکُم بِهِ اللّه فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشَاءُ»(۱) فإنّ المحاسبه والغفران یدلّان على کون قصد المعصیه معصیه.

ومنهـا: قـوله تعـالی: «إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفَاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ»(۲) فـإنّ العـذاب الموعود لمَن یحبّ إشـاعه الفـاحشه فی الـذین آمنوا، یـدلّ على أنّ طلب ذلـک وحبّه عصـیانٌ، وصاحبه مسـتحقٌّ للعـذاب، فیسـتفاد من ذلک حرمه التجرّی.

ومنها: قوله تعالی: «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ»(۳) حیث أنّ نسبه القتل إلى المخاطبین وتوبیخهم لـذلک برغم تأخّرهم عن القتله الأصلیّین بفترهٍ طویله، شاهدٌ على أنّ اللّوم والتقریع على مجرّد رضاهم بالقتل.

ویؤیّده قوله تعالی: «تِلْکَ الـدَّارُ الْآخِرَهُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِینَ لَا یُرِیـدُونَ عُلُوّا فِی الْأَرْضِ وَلَا فَسَادا»(۴) حیث إنّ الآخره جُعِلت جزاءً لمن لا یرید الفساد.

ونظائر ذلک فیالآیات کثیره،حیث تدلّ على المطلوبیّه، ولعلّها المقصودهُ

۱- سوره البقره: الآیه ۲۸۴ .

۲- سوره النور: الآیه ۱۹ .

۳- سوره آل عمران: الآیه ۱۸۳ .

۴- سوره القصص: الآیه ۸۳ .

من کلام صاحب«الکفایه»الذیقال بأنّ الآیات شاهده علیصحّه المؤاخذه للمتجرّی.

وأمّا السُنّه: فعدّه روایات:

منها: ما هو المروی عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، قال: «القاتل والمقتول کلاهما فی النار، قیل: یا رسول اللّه هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتل صاحبه. فإنّ النار هی عذابٌ لمَن أراد قتل صاحبه ولم یوفَّق».

ومنها: ما ورد فی عدّه روایات عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، أنّه قال: «نیّه الکافر شرٌّ من عمله».

ومنها: ما ورد من تعلیل خلود أهل النار فی النار، وخلود أهل الجنّه فی الجنّه بعزم کلّ من الطائفتین علی الثبات علی ما کان علیه من المعصیه والطاعه لو خُلّدوا فی الدُّنیا .

ومنها: ما ورد عن المعصوم علیه السلام : «الراضی بفعل قومٍ کالداخل فیه معهم، وعلی الداخل إثمان؛ إثم الرِّضا وإثم الدخول».

ومنها: قوله علیه السلام : «من رضی بفعل قومٍ فقد لزمه وإن لم یفعل».

وغیر ذلک من الروایات التی تدلّ علی ترتّب العقاب علی نیّه العصیان وقصد الطغیان، مع عدم کونه بنفسه معصیه.

أقول: ولکن الاستدلال بمثل هذه الآیات والروایات علی المطلوب - مضافاً إلی إمکان الإشکال فی أصل دلاله بعضها علیه بالخصوص - مشکلٌ جدّاً، لما ثبت آنفاً أنّ التجرّی بإتیان ما قطع کونه حراماً وخمراً ثمّ انکشف أنّه لم یکن خمراً محرّماً، کما لا معصیه فیه واقعاً، کذلک لا قصد للمعصیه واقعاً، وإنّما قصد ما تخیّل

أنّه معصـيه، وعليه فالاستشـهاد بالآيات والروايات للمقام مشكلٌ جدّاً، لأنّ الأخبار تتحدّث عمّا يترتّب على قصد المعصيه حقيقهً، غايه الأمر لم يفعله، هـذا فضـلاً عن قيام الأخبار على خلاف ذلك، بل فى بعضـها ورد ما يدلّ على عدم كتابه مَن هَمّ بالمعصـيه إلى أن يعمل، بل بعد العمل لا تُكتب المعصـيه، إلى أن يمضى ثلاث ساعات، بل فى بعض الأخبار سبعه فضلاً عن القصد فقط، من دون وجود عمل معه، فإثبات حرمه التجرّى بالآيات والروايات يكون فى غايه الإشكال.

وأمّا الإجماع: فهو كما هو المشاهد من دعوى الاتّفاق بين الفقهاء فى الموردين الذين كانت الحرمه فيهما لأجل التجرّى:

أحدهما: فيمن ظنّ ضيق الوقت وأخّر الصلاه، ثمّ تبيّن له الخلاف وسِعَه الوقت، حيث ادّعى قيام الإجماع على عصيانه واستحقاق العقاب بتأخيره الصلاه، وهو لا يكون إلّا لحرمه التجرّى.

ثانيهما: فيمن سـلك طريقاً مظنون الضـرر، حيث ادّعى قيام الإجماع على عصـيانه وأنّه يجب عليه إتمام صـلاته لكون سفره سفر معصيه، ولو انكشف عدم الضرر فليس ذلك إلّا لأجل حرمه التجرّى.

هذا هو الذى ذكره الشيخ رحمه الله فى «فرائد الاُصول».

أقول: وإن أجاب قدس سره عنهما بما لا يخلو عن متانه مع إضافه منّا:

أوّلاً: بأنّ الإجماع ليس بمحصّل، لوجود الخلاف بين العلماء المتقـدّمين، بل المتأخّرين منهم كثيراً ما ذهبوا إلى عدم الحرمه كلٌّ بطريقٍ خاصّ، ومسلكٍ مخصوص، إمّا لأجل عدم إمكان ذلك ثبوتاً كما عرفت نقله عن المحقّق الخراسانى الحائرى والخمينى، أو لأجل عدم دليل إثباتى عليه كما هو مذهب

الأكثر، والمنقول منه غير سديد.

وثانيـاً: بإمكـان أن يكون البحث من تلـك الحيثيّه من المسائـل الكلامـيّه، ولا يكشف الإجماع فيها عن وجود مسأله عقليّه، ومن المعلوم أنّ اتّفـاق وفتوى الفقهاء يفيـد فى المسأله الفقهيّه على فرض التماميّه لا فى المسأله العقليّه، لإمكان قيام حكم عقلى دون أن يثبت به حكم الشرع كما عرفت تفصيله، ولكن لا يبعد القول بكون المسأله بهذه الصوره من المسائل الفقهيّه .

أقول: بقى هنا الجواب عن الموردين المدّعى فيهما الإجماع:

أمّـا عن الأـوّل: فبإمكـان أن يكون نفس خوف ضـيق الوقت موضوعـاً لوجوب المبادره إلى الصـلاه شـرعاً ليكون وجوبها وجوباً نفسـيّاً لا طريقيّاً إرشاديّاً، حتّى يصدق التجرّى عليه، فتكون الحرمه الثابته حينئذٍ بالنظر إلى المعصـيه، وهو ترك العمل على الظنّ والخوف بضيق الوقت.

وأمّـا عن الثـانى: فقـد قيـل - والقائـل هو المحقّق النائينى رحمه الله فى «فوائـد الاُصول»(۱)- بأنّ العقل فى باب الضـرر الـدنيوى يحكم بحكم واحـد، وهو قبـح الإقـدام على ما لا يؤمَن معه من الوقوع فى الضـرر، نظير حكمه بقبح التشـريع، وعليه فليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقيّاً.

نعم، فى الضـرر الاُـخروى كان حكمُ العقل إرشاديّاً، محضاً لأنّه ليس إلاّ العقاب كحكمه بقبـح المعصـيه، وهـذا بخلاف الضـرر الـدنيوى حيث ليس حكم العقـل فى معلوم الضـرر أو مظنونه أو محتمله باحتمال عقلائى إلاّ نفسـيّاً، وهو قبـح الإقـدام على ما لا يؤمَن معه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجرّى.

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۵۲ .

انتهى كلامه رحمه الله .

أقول: ولكن لا يخفى أنّ الجواب الثانى لا يُقنع الخصم؛ لأنّ حكم العقل بـذلك لا يستلزم كونه حراماً شرعيّاً، ولذلك ترى أنّ المحقّق البجنوردى صاحب «منتهى الاُصول» أضاف إليه بقوله: (فيكون حراماً شرعاً بقاعده الملازمه)(١).

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بعدم ثبوت الملازمه فى مثل هذه الموارد، خصوصاً إذا كان فى سلسله المعاليل وهو التجرّى، كالإطاعه والعصيان لا فى سلسله العلل والملاكات، حيث تسالم بعض الأصحاب فى حكمها .

أقول: نعم، يمكن أن يُقال فى الجواب عن الثانى بأنّ المستفاد من بعض الأخبار الوارده فى باب الضرر والخطر على النفس، إنّ نفس خوف الخطر يكون موضوعاً للحرمه، لا أن يكون الخوف طريقاً إلى ما هو الواقع فى البين، وهو المستفاد من كلام المحقّق الحائرى قدس سره فى دُرره، وهو الحقّ .

وبالنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الأدلّه الشرعيّه الثلاث وهى الكتاب والسنّه والإجماع غير دالّه على حرمه التجرّى.

***

تتمّه: قيل إنّه يمكن إثبات العقوبه على المتجرّى بطريقين آخرين:

الأوّل: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفاعلى أو حكم العقلاءبذلك.

الثانى: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفعلىّ.

أمّا فى توضيح الطريق الأوّل: فيمكن أن يقال إنّ المتجرّى الذى كان تجرّيه كاشفاً عن خبث باطنه وسوء سريرته، مستحقٌّ للعقاب لا من باب المخالفه

١- منتهى الاُصول: ج٢ / ٣٩ .

للخطاب الشرعیّ کما أسلفناه وأنکرنا وجوده، بل من باب حکم العقل باستحقاق المتجرّی للعقاب، وأنّه یکون فی حکم العاصی، بدعوی أنّ الملاک فی استحقاق العاصی للعقاب موجودٌ فی المتجرّی أیضاً .

بیان ذلک: إنّ العلم والالتفات فی باب الأحکام العقلیّه له جههٌ موضوعیّه، بل هو تمام الموضوع فی المستقلّات العقلیّه، بلا فرقٍ فی ذلک :

بین الأحکام العقلیّه الواقعه فی سلسله علل الأحکام الموجبه للأحکام الشرعیّه بحسب قاعده الملازمه.

وبین الأحکام العقلیّه الواقعه فی سلسله معلولات الأحکام، ممّا یرجع إلی باب الطاعه والمعصیه، وما یستتبعهما من الثواب والعقاب غیر المستتبعه لحکمٍ شرعیّ لاستلزامه التسلسل المُحال.

ومن غیر فرق بین أن یکون للعقل حکمٌ واحد للعلم والظنّ والشکّ کحکمه بقبح التشریع، وبین أن یکون له حکمان؛ حکمٌ علی الواقع المعلوم، وحکمٌ طریقی آخر علی المشکوک علی طبق الحکم الواقعی، کحکمه بقبح الظلم وقبح الإقدام علی ما لا یؤمن منه الوقوع فی الظلم.

وعلی جمیع هذه التقادیر، فإنّ العقل لا یستقلّ بشیء إلّا بعد العلم والالتفات إلیه، فالعلم دخیلٌ فی الأحکام العقلیّه دائماً علی جهه الموضوعیّه، فإنّ حکم العقل بقبح المعصیه لیس إلاّ بعد العلم بها، ومن المعلوم أنّه لا یمکن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، لعدم کونه من الاُمور الاختیاریّه، فلا یمکن أن یکون ذلک مناطاً لحکم العقل بقبح المخالفه واستحقاق العقاب، بل العبره فی نظره هو مطلق العلم سواءٌ صادف الواقع أو خالف.

وإن شئتَ قلت: إنّ المناط فی حکم العقل باستحقاق العقاب هو جهه البغض الفاعلی، وحیثیّه صدور الفعل الذی یُعلم کونه مبغوضاً للمولی، من دون دخلٍ للواقع فی ذلک، فإنّ الإراده الواقعیّه ممّا لا أثر لها عند العقل إلّا بعد الوجود العلمی، وهذا المعنی کما تری مشترکٌ بین العاصی والمتجرّی، فالملاک فی استحقاق العقاب عند العقل هی جهه القبح الفاعلی، ولا أثر للقبح الفعلی المجرّد عن ذلک.

ولعلّه أحسن ما قیل فی تقریر وتوجیه الطریق الأوّل، وهذا هو المستفاد من کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی فوائده(۱) بتقریرٍ منّا فی الجمله.

أقول: ثمّ أجاب المحقّق المذکور عن کلتا المقدّمتین:

قال عن الاُولی: بأنّ العلم وإن کان دخیلاً فی المستقلّات العقلیّه، إلاّ أنّه فی العلم المصادف لا الأعمّ منه؛ لأنّ العلم غیر المصادف لیس بعلم ، بل هو جهلٌ مرکّب یحسبه الجاهل عِلماً، لما یراه کذلک عند نفسه دائماً ، واعتبار العلم فی المستقلّات لیس بدلاله دلیل حتّی یتمسّک بإطلاقه ، بل لمکان أنّ الإراده الواقعیّه غیر قابله للتحریک ، بل المحرّک هو انکشاف الإراده ووصولها إلی الفاعل، والمفروض فی المقام أنّ الإراده لم تنکشف ولم تصل إلیه ، فلا عبره بمثل هذا العلم.

والحاصل: أنّه لابدّ من وجود بعث حتّی یکون علم العبد به موجباً لانبعاثه، بخلاف ما لیس من البعث فی الواقع شیء، بل قد تخیّل وجود البعث لا نفسه.

وأجاب عن الثانیه: بأنّ المناط فی استحقاق العقاب وإن کان هو القبح

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ص۴۶ .

الفاعلی لکنّه القبح الفاعلی المتولّد عن القبح الفعلی الـذی یکون إحرازه موجباً للقبح الفاعلی دون القبح الفاعلی المتولّد من سوء السریره وخُبث الباطن، وکم بین هذا وذلک من الفرق، ودعوی الفرق بینهما فی نظر العقل ممّا لا شاهد علیه.

انتهی محصّل کلامه رحمه الله .

ولکن الإنصاف أن یُقال: بأنّ القبح الفاعلی إن کان عباره عن القبح المنتزع عن الفعل القبیح الصادر عن المکلّف فله وجه، فإذا لم یکن أصل الفعل قبیحاً بحسب الفرض لعدم کونه مبغوضاً للمولی فی الواقع، فلا یصدر عنه قبحاً فاعلیّاً أیضاً، وإن أراد منه نفس سوء سریرته وخبث باطنه فهو أمرٌ قائم بوجود هذا المکلّف، وهو لا یتوقّف علی هذا الفعل.

نعم، یعدّ المکلّف مظهراً لوجود الخبث فی باطنه، لکن إطلاق القبح الفاعلی علیه لا ـ یخلو عن مسامحه، إلاّ أن یکون بعنوان المشیر إلی شخص المکلّف، وهو خلاف مرادهم .

وإن أراد من القبح الفاعلی أنّ ما ارتکبه من الأفعال من رفع الکأس وشربه معتقداً بأنّه خمر وغیره، من أفعال صدَرَت منه، فیوجب انتزاع القبح الفاعلی عنها، فهو یدخل حینئذٍ فی ضمن البحث اللّاحق، حیث یقال إنّ الفعل الکذائی مع عدم کونه بقبیح ذاتاً هل یجعله الاعتقاد بذلک قبیحاً أم لا؟ ولا یخفی أنّ هذا هو أوّل الکلام.

فإطلاق القبح الفاعلی علی هذه المَلَکه السیّئه الرذیله الکامنه فی النفس، من دون صدور فعلٍ قبیح عنه ممّا لا یمکن المساعده علیه، فلا تصل النوبه إلی أن یبحث فیه عن أنّ مثلها هل یستحقّ العقاب عقلاً أم لا .

وعليه، فما ذكره فى الجواب عن المقدّمه والدعوى الاُولى يعدّ متيناً وجيّداً، بخلاف ما أجابه عن الثانيه .

فالأولى فى جوابها أن يُقال: إنّا لا نُسلّم وجود قبح فاعلى فيما لم يصدر عنه فعلٌ قبيح، كما هو المفروض فى المقام، وما صدرَ عنه من الأفعال ليس فى ذاتها قبح، إلاّ ـ أن يلتزم تحقّق القبح فيها بالوجوه والاعتبار وهو محلّ كلام، وإن ذهب إليه بعضٌ كما سيأتى إن شاء اللّه.

نعم، هذه الأفعال إذا انضمّت إلى ذلك الاعتقاد، تكشف عن خبث باطنه وسوء سريرته بالنسبه إلى المولى؛ أى كان من شأنه ذلك، ومن هذه الناحيه يستحقّ اللّوم والمذمّه دون المؤاخذه والعقوبه، والأولى أعمّ من الثانيه؛ أى ليس كلّ ما يستحقّ اللّوم يستحقّ العقوبه بخلاف عكسه .

لا يُقال: الالتزام بذلك يكون معناه صحّه العقوبه على أمرٍ غير اختيارى؛ لأنّه إذا فرضنا شخصين قاطعين بخمريّه ما عندهما من المائع، فشرب كلّ واحدٍ منهما مقطوعه، فصادف أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ يكون القول بصحّه عقوبه ما صادف الواقع دون غير المصادف مع الواقع مستلزماً لما قلنا من صحّه عقوبه ما ليس باختياره؛ لأنّ التصادف وعدمه ليس تحت اختيارهما، والالتزام بترك عقوبتهما غير صحيح، لاستلزام القول بصحّه عدم استحقاق عقوبه من خالف أمر المولى ونهيه قطعاً مع كونه معصيه ومخالفه قطعاً، والقول به دونه خرط القتاد، فلا محيص إلاّ القول بصحّه عقوبتهما، وهو المطلوب.

وهذا التقريب مذكورٌ فى «فرائد» الشيخ الأعظم قدس سره تبعه سائر الاُصوليّين.

لأنّا نقول أوّلاً: لا نسلّم كون العقوبه لأمرٍ غير اختيارى، لإمكان القول بصحّه

التفصيل، بأن يستحقّ العقوبه من صادف دون من لم يصادف، لأنّ العقوبه مترتّبه على مخالفه أمر المولى ونهيه الواقعى لا التخيّلى، والمخالفه متحقّقه فى أحدهما دون الآخر ، وكان صدور هذه المخالفه باختياره ، أى ليس بإكراه وإجبار ، فيصحّ عقوبته.

نعم، لم يعاقب الآخر لأجل عدم تحقّق المخالفه منه، وإن كان عدم تحقّقها غير منوط باختياره لأنّه اختيار حتّى صارت مخالفه، ولكن لم تكن، فترك العقوبه بواسطه أمر غير اختيارى ليس بقبيح، وما هو القبيح إنزال العقوبه على أمر غير اختيارى، وهو هنا مفقود.

وثانياً: إنّ الملاك فى صدق كون الفعل اختياريّاً، هو كون صدوره عن علم وإراده، وهو متحقّق هنا لا بأن لا يكون شىء غير اختيارى دخيلاً فيه أصلًا، وإلاّ لما بقى فعل اختيارى أصلًا؛ لأنّ كلَّ فعل مسبوق بالإراده تكون بعض مباديه ومقدّماته غير اختياريّه، لا أقلّ مِن مثل تصوّر الفاعل، والخطور فى الذهن، وحصول الميل إليه، وكلّ ما يكون قبل تحقّق التصديق بالفائده، مع أنّها غير مضرّ باختياريّه الفعل قطعاً، فهكذا يكون فى المقام، فإذا كان أصل الفعل صادراً عن إراده واختيار فهو اختيارى، ولو كان بعض اُموره مثل المصادفه وعدمها غير اختياريّه، فلا يمنع العقل من العقاب على ما يرجع بالآخره إلى الإراده والاختيار، كما لايخفى.

فإن قلت: إنّ بين المعصيه والتجرّى جهه اشتراک وجهه امتياز:

أمّا جهه الامتياز: فهو صدق المخالفه للعاصى، الذى صادف قطعه الواقع، فيستحقّ العقوبه لذلک قطعاً، ولا كلام فيه، وسلّمنا كون العقل حاكماً بصحّه

مؤاخذته، لكونه أمراً اختياريّاً، ومن هذه الناحيه نُسلّم عدم استحقاق المتجرّى للعقوبه، لعدم تحقّق المخالفه له. ولكن هذا لا يوجب عدم القول باستحقاق العقوبه من ناحيه اُخرى وهى الجهه المشتركه بينه وبين العاصى، وهو كون عمله جرأةً على المولى، وخروجاً عن رسم العبوديّه وزىّ الرقّيه، والعزم والبناء على العصيان والتهتّك والظلم على المولى، فكما يستحقّ العاصى العقوبه من هذه الناحيه، سواءٌ أكان العمل بنفسه قبيحاً عند العقل مثل الفواحش والمنكرات، أو لم يكن بذاته كذلك، كصوم يوم العيد، والإحرام قبل الميقات، هكذا يستحقّ المتجرّى العقوبه عقلاً من تلك الناحيه وهو المطلوب.

قلت: إذا سلّمتم كون ما يستحقّ العقوبه هو المخالفه لحكم المولى، كما فى المعصيه، قلنا إنّه هى تمام الموضوع فقط عند العقل للاستحقاق دون غيرها من العناوين المذكوره من الجرأه على المولى، والتهتّيك والظلم وغيرها، مع أنّ فى صدق بعضها كالأخيرين فى التجرّى محلّ تأمّل عند بعض كالمحقّق الخمينى رحمه الله .

وإن سلّمنا كونه نوع من التهتّيك والظلم عليه، ولكن لا نُسلّم كون جميع أقسامهما عند العقل موجباً لأستحقاق العقوبه، مضافاً إلى اللّوم والذمّ.

مع أنّه يلزم على القول بكون هذه العناوين أيضاً موجباً لأستحقاق العقوبه، تعدّد استحقاق العقوبه فيما إذا اجتمع الملاكان؛ أى المخالفه والجرأه والتهتّك والخروج عن زىّ العبوديّه والرقّيه، كما فى المعصيه الصادره عن العالم العاصى؛ لأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ منهما ملاكاً مستقلاًّ للاستحقاق، والالتزام بالتعدّد فى مخالفه تكليف واحد مخالفٌ للإجماع ومفاد الروايات، بل العقل والنقل حاكمان بأنّ التكليف الواحد لا يوجب مخالفته إلاّ عقاباً واحداً.

قد يُقال: فی الجواب عن إشكال التعدّد - بما فی «الفصول» بإمكان القول بالتداخل لو صادف المعصيه الحقيقيّه، فيتداخل عقاب التجرّی مع عقاب المعصيه فيصير عقاباً واحداً، - بما قد عرفت من عدم صحّه القول بالتداخل مع فرض كون الملاک فی كلّ واحدٍ أمراً مستقلاًّ، ولذلک التجأ بعض إلی أن يوجّه كلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا يوجب أمراً مستنكراً، ومنهم المحقّق النائينی حيث قال فی فوائده(۱):

(نعم يمكن أن يوجّه كلامه بحيث يرجع إلی أمرٍ معقول، وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال إنّ مراده من المعصيه المجتمعه مع التجرّی، غير المعصيه التی علم بها، وتجرّی فيها، بل معصيه اُخری، كما لو علم بخمريّه مائع فتجرّی وشربه، ثمّ تبيّن أنّه مغصوبٌ، فإنّ فی مثل هذا يمكن أن يقال إنّ المكلّف تجرّی بالنسبه إلی شرب الخمر، وعصی بالنسبه إلی شرب المغصوب، بناءً علی أنّ العلم بجنس التكليف، والإلزام يكفی فی تنجّز التكليف وإن لم يعلم فصله كما سيأتی فی العلم الإجمالی، فيُقال فی المثال إنّه قد تعلّق علمه بحرمه شرب المائع علی أنّه خمر، فبالنسبه إلی كونه خمراً خطأ علمه، وبالنسبه إلی الحرمه لم يخطأ وصادف الواقع، لأنّه كان مغصوباً، فيكون قد فعل حراماً ويُعاقب عليه، وإن لم يعاقب علی خصوص الغصبيّه، لعدم تعلّق العلم بها، بل يعاقب علی القَدَر المشترک بين الخمريّه والغصبيّه، فلو فرض أنّ عقاب الغصب أشدّ، يعاقب عقاب الخمر، أی عقاب مقدار يشرب الخمر، ولو انعكس الأمر وكان عقاب الخمر أشدّ يغلب عقاب الغصب؛ لأنّ المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه، وفی الصوره الاُولی

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۵۶ .

إنّما كـان يعاقب عقاب شرب الخمر، مع أنّه لم يشرب الخمر من جهه أنّ عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقّن، والأقلّ والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب، فتأمّل جيّداً)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلاً: بما اعترف نفسه قدس سره بأنّ المراد من المعصيه فى كلام صاحب «الفصول»، المعصيه التى فرض فيها تجرّيها بالجرأه بالمعنى اللّغوى لا الاصطلاحى منه، لما قد عرفت من عدم إمكان الجمع بين الاصطلاحى منه ومن المعصيه الحقيقيّه فيه.

ففرض المعصيه فى شيء أجنبى عن ما يقع عليه التجرّى، خلاف لفرض صاحب «الفصول».

وثانياً: بأنّه يظهر من قوله قدس سره : (ثمّ تبيّن أنّه مغصوب)؛ أنّه لم يكن حين الشرب متوجّهاً وملتفتاً بالنسبه إلى المغصوبيّه لا بالعلم ولا بالظنّ ولا بالشكّ، بل كان جاهلاً وإلاّ كان عليه البيان، وعليه لا يكون التكليف من ناحيه الغصب منجّزاً لا بفصله ولا بجنسه، لأنّه لا إشكال فى شرطيّه العلم فى تنجّز التكليف.

لا يُقال: لعلّه كان جاهلاً مقصّراً لا قاصراً إذ يتنجّز التكليف فى حقّ الأوّل دون الثانى.

لأنّا نقول: إنّه جهلٌ بالموضوع لا بالحكم، والجهل فى الأوّل لا تفصيل فيه بين القصور والتقصير بخلاف الثانى، مع أنّ العلم بجنسيّه تكليف لا يمكن تنجّزه فى طرف الغصب لا أثر له.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا وجود عقاب وتكليف ولو بجنسه للمغصوب، ولكن لا نسلّم حينئذٍ أن يكون العقاب للجنس المشترك بين التكليفين، تداخلاً فى العقابين

الذین کان مورد فرض البحث؛ لأنّ معنی (التداخل) حینئذٍ هو کون المقتضی للعقاب متعدّداً، ولکن المسبّب وهو العقاب واحداً، والمقام لیس کـذلک لأنّ المقتضـی هاهنا لیس إلاّ خصوص الجنس المشترک بین التجرّیوالمعصـیه الحقیقیّه، وهو واحد کما لا یخفی.

أقول: ومن التأمّل فیما ذکرناه تعلم عدم صـحّه ما حاول المحقّق العراقی قدس سره إصلاحه فی حاشیه الفوائد(۱) حیث قال بعد تفطّنه الإشکال الذی ذکرناه أوّلاً:

(ولو فرض المثال بصوره العلم الإجمالی بالخمریّه والغصبیّه، وأتی به برجاء الخمریّه، فبانَ غصبیّاً کان أوْلی)، انتهی کلامه .

وجه عـدم الصـحّه: أنّه لو فرض العلم الإجمـالی بـذلک، خرج عن التجرّی حینئـذٍ بالنسبه إلی الخمریّه، لأنـّه حینئـذٍ بالخصوص مشـکوک لا معلوم، إلاّ أن نعمّم حرمه التجرّی لارتکاب مقطوع الخمریّه بما کان معلوماً ولو إجمالاً لا تفصـیلاً فقط، ولکنّه أوّل الکلام لإمکان القول بالتفصیل فی الحرمه بینهما لو سلّمنا حرمته فی العلم التفصیلی.

أقول: ثمّ إنّ بعض الأعاظم - وهو المحقّق الإصـفهانی فی «نهایه الـدرایه» - وجّه کلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا یوجب إشکالاً، مع أنّه بنفسه فرارٌ من المطر إلی المیزاب،فلابأس بنقل کلامه: فإنّه قال بعد نقل کلام صاحب «الفصول»:

(یمکن توجیه کلامه زیدَ فی علوّ مقامه بدعوی أنّه لم یظهر منه سـببیّه کلٍّ من التجرّی والمعصیه الواقعیّه للعقاب، لیورد علیه بأنّ المراد من التداخل إن کان وحده العقاب فهو منافٍ لسببیّه کلّ منهما، وإلاّ فلا معنی للتداخل، بل لِمَ لا یکون

۱- حاشیه الفوائد: ج۳ / ۵۴ .

مراده أنّ المصحّح للعقاب هتک حرمه المولی، سواءٌ تحقّق بالمعصیه الواقعیّه أم لا، فلیس فی مورد المصادفه إلّا سببٌ واحد، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر، کما هو ظاهر کلامه، وظاهر قوله عدا معصیه واحده بحسب الأثر، فإنّ شرب الخمر الذی علم به مبغوضٌ للمولی وهتک الحرمه أیضاً مبغوضٌ، لکن هذین المبغوضین فی حکم مبغوض واحد من حیث السببیّه والتأثیر فی الاستحقاق)، انتهی کلامه(۱).

أقول: وفیه ما لا یخفی :

أوّلاً: مِن أنَّه یوجب القول بتساوی عقاب من خالف المولی وعصی بمعصیه حقیقیّه، ومن لم یعص، بل قد تجرّی بذلک، وهذا أمرٌ یستنکره العقل والعقلاء.

بیان الملازمه: أنّک تری أنّ الملاک فیهما واحد، وهو هتک حرمه المولی الموجودفیهما،والالتزام بالشدّه والضعف فرع وجود سببٍ لذلک،والمفروض انتفائه؛ لأنّه فرض عدم سببیّه نفس المعصیه شیئاً غیر ما یستحقّه عنوان هتک الحرمه.

وثانیاً: مِن أنّ قوله: (شرب الخمر المعلوم مبغوضٌ وهتکٌ للحرمه) إن فرضناه مرکّباً من أمرین، یمکن لنا فرض جزء ثالث له بأن نقول إنّ شرب الخمر الواقعی المفروض تحقّقه أیضاً مبغوضٌ ثالث .

فإن قیل: إنّه منطبق علیه عنوان هتک الحرمه.

قلنا: بمثله فی شرب الخمر المعلوم أیضاً، لأنّه ینطبق علیه العنوان المذکور، ولا یعدّ شیئاً مستقلاًّ، فلا تداخل حینئذٍ.

وبالجمله: ظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ الحقّ هو عدم ترتّب العقاب علی

۱- نهایه الدرایه (ط ق): ج۲ / ۱۴ .

التجرّيعقلاً،ولايستحقّه حتّيوجب تعدّدالاستحقاق فيصوره التصادف،إن أُريد من متعلّق الاستحقاق العزم والطغيان الموجود فى كلّ من المصادفه وعدمها.

وأمّا لو حصل التعدّد، فلا محيص إلاّ عن القول بالتعدّد فى المصادفه، ولا مجال لفرض التداخل كما صرّح بذلك المحقّق الخمينى رحمه الله فى تهذيبه .

اللّهُمَّ إلاّ أن يلتزم بأنّ متعلّق الاستحقاق ليس إلاّ عنوان التجرّى الذى لا يجتمع مع المصادفه أصلاً، بل تكون النسبه مع المعصيه تبايناً كليّاً، فحينئذٍ لا تكون العقوبه – لو أثبتناها للتجرّى – أيضاً كالمعصيه الثابته فى حقّ من شرب المائع المقطوع كونه خمراً إلاّ على سبيل منع الخلوّ، فيعاقب على أحد الأمرين: إمّا للتجرّى لو لم يصادف، أو المعصيه لو صادف، فلا تزاحم حينئذٍ، ولا موجب للتداخل أصلاً.

أقول: لكن قد عرفت الإشكال فى أصل استحقاق العقوبه فى التجرّى عقلاً كما لا يكون مستحقّاً لها عند العقلاء. غايه الأمر الثابت ليس إلاّ استحقاق اللّوم والذمّ عند العقل والعقلاء، إذ هو مترتّب على من لا يحفظ احترام المولى، بل يكون جريئاً على مولاه خصوصاً بالنسبه إلى المولى الحقيقى الذى يعدّ مالكاً حقيقيّاً، بخلاف الموالى العرفيّه حيث تكون مجازيّاً، فاستحقاق الذمّ عند الجرأه على المولى الحقيقى يكون ثابتاً بطريق أولى، هذا.

وأمّا الكلام فى الطريق الثانى: وهو القسم الثانى أيضاً ممّا يتوجّه إليه خطابٌ جديد،وهو القول إمّا باستحقاق العقوبه من حيث القبح الفعلى، لكون الفعل المتجرّى به قبيحاً من جهه انطباق عنوان التجرّى عليه، أو بحرمته على فرض تحقّق انتزاع عنوان القبح عنه بخطاب جديد طارئ على عنوان الفعل المتجرّى به، ففى المسأله

قولان، ولا بأس بالإشاره إليهما وبيان ما هو الحقّ منهما:

فنقول: ادّعى صاحب«الفصول» - وتبعه بعضٌ مثل صاحب«عنايه الأُصول» - أنَّ قبح التجرّى وحُسن الانقياد يعدّان من الوجوه والاعتبارات، بأن يختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات مثل حُسن الصدق وقبح الكذب، حيث يختلف باختلاف مواردهما، وليس قبح التجرّى والكذب وحسن الانقياد والصدق ذاتيّين بما لا يتغيّر.

هذا، وقد نقل صاحب «عنايه الأُصول» كلامه المذكور فى الفصل الأخير من كتاب الاجتهاد والتقليد بقوله:

(وأمّا إذا اعتقد التحريم، فلا يبعد استحقاق العقوبه، بفعله وإن كان بطريق غير معتبر، نظراً إلى حصول التجرّى بفعله، إلاّ أن يعتمد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه، فإنّه لا يبعد عدم ترتّب العقاب على فعله مطلقاً أو فى بعض الموارد، نظراً إلى معارضه الجهه الواقعيّه للجهه الظاهريّه، فإنّ قبح التجرّى ليس عندنا ذاتيّاً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن ورِع عالمٌ، بكافرٍ واجب القتل، فحسِبَ أنّه ذلك الكافر، فتجرّى ولم يقدِم على قتله، فإنّه لا يستحقّ الذمّ على هذا التجرّى عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبىّ أو وصىّ نبىّ، فتجرّى ولم يفعل، ألا ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه، وقطع بأنّه ذلك العدوّ، فتجرّى ولم يقتله، إنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه بهذا التجرّى، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل، وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفه عدوّه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه، فتجرّى ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث

يتحقّق عنـد المتجرّى لاـ يجـديه إن لم يصـادف الواقع، ولهـذا يُلزمه العقـل بالعمل بمقتضـى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به فإنّ المظنون فيه عدمها.

ومن هنـا يظهر أنّ التجرّى على الحرام فى المكروهـات الواقعيّه أشـدّ منه فى المباحـات، وهو فيهـا أشـدّ فى منـدوباتها، ويختلف باختلافهـا ضـعفاً وشـدّه كالمكروهات، ويمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيّه ما هو الأقوى من جهاتها وجهات التجرّى) انتهى كلامه(۱).

وتبعه فى ذلك صاحب «مصـباح الاُصول» واستشـهد لـدعواه (بأنّ الوجدان شاهدٌ، والعقل حاكمٌ بقبح الفعل المتجرّى به، بمعنى أنّه يُـدرك أنّ الفعل المـذكور تعدٍّ على المولى، وهتكٍ لحرمته، والفاعل يسـتحقّ الذمّ واللّوم، كيف ولا خلاف بين العقلاء فى حُسن الانقيـاد عقلاًـ والانقيـاد والتجرّى – مع التحفّظ بتقابلهمـا – من وادٍ واحـد، فكمـا أنّ الانقيـاد حَسَنٌ عقلاًـ بلاـ خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغى الشكّ فى أنّ التجرّى قبيحٌ عقلاً.

فالإنصـاف أنّ الـدعوى الاُولى التى هى بمنزله الصـغرى، وهى قبـح الفعل المُتجَرّى به عقلًا، ممّا لا مناص من التسـليم به)، انتهى محلّ الحاجه(۲).

أقول: ولكن لاـ يخفى عليك أنّ الفعل الخارجى الصادر عن الإنسان اختياراً قـد لا يكون بنفسه عنـد العقلاء موضـعاً يترتّب عليه شىءٌ من العناوين من الحُسن والقبح، كشرب المائع الذى هو ماء، فإنّه بحدّ نفسه لا حُسن فيه ولا قُبح، وهكذا

۱- عنايه الاُصول: ج۳ / ۲۲ .

۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۲۵ .

حکم القیام من الأرض أو النوم أو الجلوس، فهذه الأُمور لا تکون متّصفه فی حَدّ نفسها بشیء.

وأمّا إذا عرض له أحد العناوین المتّصفه بالحُسن أو القبح من التجرّی والانقیاد، واحترام المؤمن وإهانته:

فتارهً: نلتزم بعدم سرایه الحسن والقبح إلی الفعل.

واُخری: نلتزم به .

توضیح ذلک: لا إشکال فی أنّ القبح فی التجرّی، والحُسن عند الانقیاد إنّما هما بلحاظ حال مبدئهما الموجود فی النفس، المعبّر عنه بحسن السریره وسوءها، وحُسن الباطن وخُبثه. وهاتان الحالتان لا تتغیّران عمّا هما علیهما، أی سوء السریره قبیحٌ فی کلّ حال، وحُسنها حَسَنٌ کذلک، فهما ذاتیّان دائماً ولا یمکن عدّهما تابعان للوجوه والاعتبارات، کما أنّ الفعل الخارجی بحدّ نفسه لولا ملاحظه ما ینطبق علیه من العناوین :

تارهً: لا ینطبق علیه شیءٌ من العناوین المقبّحه والمحسّنه.

واُخری: ینطبق علیه أحد العنوانین.

فإنّ الثانی منها هو ما یصدق علیه شرب الخمر حقیقهً مثلًا، وکان العمل بنفسه مشتملاً علی المفسده، فیکون العمل حینئذٍ بذاته قبیحاً کما قد یکون العمل بنفسه مشتملاً علی مصلحه، ملزمه فیصیر العمل حینئذٍ بذاته حسناً، هذا بخلاف القسم الأوّل حیث لا مصلحه فیه ولا مفسده فی ذات العمل کشرب مائعٍ مثل الماء إذ لم ینطبق علیه شیء من العناوین من التجرّی والانقیاد، والطاعه والمعصیه، فلا إشکال حینئذٍ من عدم وجود القبح فیه .

وأمّا الصوره الاُولی وهی فرض انطباق أحد العنوانین علیه؛ بأن یقصد العصیان والطغیان بفعله، کما لو أتی به باعتقاد أنّه خمر ومخالفه للمولی، ولم یصادف، وقلنا بعدم سرایه قبح القصد والعزم علیه إلی ذلک العمل، فلا إشکال حینئذٍ فی أنَّ المتجرّی یستحقّ الملامه والمذمّه باعتبار ملکاته النفسانیّه، أو یستحقّ العقوبه لذلک عند من أجاز ذلک فی التجرّی، فعلی هذا التقریب یصحّ أن یُقال بعدم قبح التجرّی بالنظر إلی الفعل والعمل، وإن کان کاشفاً عن ما هو قبیح، کما یصحّ أن یقال إنّ التجرّی قبیحٌ إن لوحظ بالنظر إلی حال النفس من سوء سریرته، وعلی هذا یصحّ أن یُقال إنّ التجرّی قبحه ذاتی بالنظر إلی الثانی، ولا قبح فیه أصلًا لا ذاتاً ولا وجهاً وعنواناً بالنظر إلی ذات الفعل.

وبالجمله: ظهر ممّا ذکرنا إلی هنا عدم صحّه قول صاحب «الفصول» بکون قبحه بالوجوه والاعتبارات لما قد عرفت مِن فقدان کلیهما إن أراد من التجرّی الفعل المتجرّی به، وإن أراد منه معناه الآخر، وما هو القائم فی النفس، فلا إشکال فی کون قبحه ذاتیّاً لا بالوجوه والاعتبارات، وهذا هو الحقّ عندنا بعد الدقّه والتأمّل؛ لوضوح أنّ نفس الفعل لا یکون قبیحاً خارجاً.

نعم، یتخیّل ذلک لمن لم یطّلع علی أنّ ما أقدم علیه وشربه لیس خمراً بل ماءٌ، فهو تخیّلٌ للقبح لا عینه، إذ لم نقل بسرایه قبح الفاعلی إلی الفعل.

وأمّا إن قلنا بالسرایه؛ أی بسرایه قبح الفاعلی إلی العمل الخارجی الکاشف عن وجود هذه المبادئ فی النفس، فحینئذٍ یجب تعنون الفعل بعنوان ما یکون فیه القبح والحُسن، وَ یصیر العمل بلحاظ قصد ما یوجب التجرّی قبیحاً، وما یوجب الانقیاد حَسَناً. وعلیه، فدعوی أنّ قبح الفعل المُتجَرّی به یکون بالوجوه

والاعتبارات صحيحه لا غبار عليها، لوضوح أنّ القبح حينئذٍ على الفرض عَرَض بعارضٍ وهو السرايه، وليس بذاتى له، فما ادّعاه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ قبح التجرّى ذاتى ليس بصحيح، بعدما عرفت قوّه احتمال الأوّل .

ولكن نوقش فيه بناءً على الاحتمال الثانى بأنّه يلزم حينئذٍ اجتماع الضدّين؛ لأنّ شرب المائع الخارجى بما أنّه شربٌ للماء يكون مباحاً وجائزاً، وبما أنّه منطبق عليه عنوان التجرّى يكون قبيحاً، فمن جهه سرايه قبحه إليه يكون حراماً، فلا مجال للتوفيق بينهما.

أجاب عنه المحقّق العراقى قدس سره : فى «نهايه الأفكار» بقوله:

(مدفوع بأنّ العنوانين بعد كونهما طوليّين، بأن كان انتزاع أحدهما عن الذّات فى مرتبه معروضيّتها للإراده، والآخر عن الذات فى المرتبه المتأخّره عن تعلّق الإراده بها، لا- بأس أيضاً بالالتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سرايه حكم كلّ عنوان حينئذٍ إلى العنوان الآخر.

وبعد ذلك نقول فى المقام: إنّ الإشكال المزبور إنّما يتوجّه إذا كان ما ينطبق عليه عنوان التجرّى والطغيان هى الذات فى مرتبه معروضيّتها للإراده، وليس كذلك بل ما ينطبق عليه التجرّى إنّما هى الذات فى المرتبه المتأخّره عن تعلّق الإراده بها، أعنى مرتبه موافقتها، وذلك لأنّ انتزاع عنوان التجرّى والانقياد كعنوان الإطاعه والعصيان إنّما كان عن الذّات فى المرتبه المتأخّره التى هى مرتبه فعليّه تأثير الإراده قِبال العنوان المنتزع عن الذات المفروضه للإراده المحفوظه فى المرتبه السابقه عليها.

إلى أن قال: فحيثُ أنّ مثل هذه المرتبه مرتبه سقوط الإراده بمبادئها عن

التأثير لا مرتبه ثبوتها، لاستحاله سرايه الحُسن القائم بالذّات فى المرتبه السابقه على الإراده إلى الذّات المرئيّه فى المرتبه المتأخّره عنها، ولم يكن للمصلحه الواقعيّه أيضاً تأثيرٌ فى الحُسن فى هذه المرتبه؛ لأنّ تأثيرها كان ممحّضاً فى المرتبه السابقه، فلا غرو فى مركزيّه إحدى الذاتين للحسن والمحبوبيّه، والاُخرى للمبغوضيّه العقليّه، فأمكن الالتزام حينئذٍ بمبغوضيّه العمل المُتجرّى به واستحقاق العقوبه عليه، لأجل انطباق عنوان الطغيان عليه، مع الالتزام ببقائه على ما هو عليه فى الواقع من الحُسن والمحبوبيّه، مثلاً من غير أن تؤثّر جهه وحده وجود المعنون خارجاً فى المنع عن ذلك، لعدم انتهائه إلى اجتماع الضدّين فى شىء واحد)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

مناقشه المحقّق الخمينى قدس سره : قال رحمه الله فى معرض ردّه عليه:

(بأنّه قياسٌ مع الفارق، فإنّ الإراده لم تتعلّق إلّا بإتيان ما هو مقطوع الحرمه، والتجرّى منتزعٌ عن إراده إتيان ما هو مقطوع الحرمه، أو منتزعٌ من إتيانه وإراده إتيانه، أو نفس إتيانه الذى ينتزع منهما التجرّى، ليسا متأخّرين عن عنوان شُرب الماء بحسب المرتبه.

والحاصل: أنّ الإراده لم تتعلّق بشرب الماء حتّى تتأخّر عن الشرب، ويتأخّر عنوان التجرّى عن هذه الإراده، تأخّر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعه المتأخّره عن الإراده والأمر، وهما متأخّران عن عنوان الذات أعنى الصلاه والصوم)، انتهى كلامه رفع مقامه(۲).

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۳۳ .
۲- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۹۲ .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب، لوضوح أنّ العنوان الذى تعلّق به حكم الجواز عباره عن نفس شرب الماء، وأمّا ما تعلّق به حكم قبح التجرّى وحرمته، عباره عن شرب الماء، لكن لا ـ مطلقاً، بل إذا كان متعلّقاً بالإراده والعزم على العصيان، فمركز القبح هنا هو التجرّى الذى هو عباره عن الفعل المتعلّق بمثل هذه الإراده لا مطلقاً، ومركز حكم الإباحه هو عنوان الفعل مطلقاً دون الاتّصاف بتلك الإراده، فهما متفاوتان بحسب الرتبه إذ الأوّل يكون مقدّماً على الثانى.

وبعباره أُخرى: مركز العنوان الأوّل عباره عن الشىء بسيطاً أى غير مركّب مع شىء آخر، هذا بخلاف الثانى حيث أنّه مركّب من الإراده بقصد الطغيان مع الإتيان بالفعل، فلا يستلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد عنواناً.

فإن قيل: اتحاد هذين العنوانين خارجا فى شى ءٍ واحد ممنوعٌ؛ لأنّ الشرب حينئذٍ يكون مجمعاً للحكمين من الجواز والحرمه ولو بواسطه عنوانين.

قلنا فى الجواب أوّلًا: بما قد عرفت منّا سابقاً مِن أنّه لو سلّمنا وجود القبح الفعلى، فإنّه لا يستلزم ذلك الحرمه الشرعيّه، لعدم الملازمه فى هذه المرحله، كما مرّ سابقاً، فلا نُعيد.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحرمه فإنّه قد عرفت منّا كراراً عدم وجود التضادّ بين الأحكام لكونها من الأُمور الاعتباريّه.

وثالثاً: بأمكان القول بعدم التزاحم بين الإباحه والحرمه، لأنّهما يكونان من قبيل اللّا اقتضاء وما فيه الاقتضاء، فالإباحه تبقى ما لم ينطبق عليه الحرمه.

ورابعاً: بأنّه لا مانع من انطباق العنوانين على شىء واحد، ويكون المكلّف

ممتثلاً لكلّ واحدٍ من العنوانين إن أمكن الجمع بينهما فى العمل، نظير ما لو قال: (أكرم عالماً)، و(أكرم هاشـميّاً) وأكرم المكلّف سيّداً هاشـميّاً عالماً المجتمع فى شـخص واحد، فهكذا يكون المقام، فلا مانع مِن أن يكون عمل من شرب المائع باعتبار أنّه خمرٌ فبانَ ماءً منطبقاً عليه كلٌّ مِن العنوانين من شـرب الماء الّذى حكمه الجواز، وشرب مقطوع الخمريّه الذى حكمه الحرمه كما تبنّاه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الاُصول» فى هذا المقام وفى مبحث اجتماع الأمر والنهى، ونحن قبلناه هناك .

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا، عـدم ثبوت قبـح فعلى للمتجرّى، ولو قلنا بقبحه مماشاةً مع القوم، ولكن لا حرمه فيه بالتأكيـد، ولو فرضـنا حرمته فإنّه لا يستلزم اجتماع الضدّين، وإن استلزم اجتماع العنوانين فى موضوعٍ واحد، ولكنّه لا يوجب إشكالاً كما لا يخفى. واللّه العالم.

***

الأمر الخامس / فی بیان أقسام القطع من الطریقی والموضوعی

الأمر الخامس

فی بیان أقسام القطع من الطریقی والموضوعی

یـدور البحث فی هـذا الأمر حولَ تقسیمات القطع، وبما أنّ هذا البحث مقدّمه لبیان ما یصحّ أن تقوم الطرق والأمارات والاُصول مقـامه ومـا لاـ یصـحّ، یکسب هـذا البحث أهمیّه کبیره، بـل یعـدّ من مهمّات بحث الاُصول، ولـذلک جعلنا البحث فی هـذا الأمر منقسماً علی ثلاث مقامات:

أحدها: فی بیان أقسام القطع وما یمکن أن یبحث حوله.

ثانیها: فی قیام الطرق والأمارات مقامه، وفیأیّ قسمٍ منها یصحّ دون غیره.

ثالثها: فی قیام الاُصول العملیّه مقام القطع، وما یقع البحث حوله.

أمّا الکلام فی المقام الأوّل: ففیه جهاتٌ من البحث:

الجهه الاُولی: فی بیان أقسام القطع ثبوتاً أعمّ من أن یکون صحیحاً أم لا .

أقول: ینقسم القطع بدواً إلی قسمین:

تارهً: یکون طریقیّاً محضاً، أی یکون أجنبیّاً عن الواقع المقطوع به.

واُخری: یکون موضوعیّاً، أی جزءاً من موضوع المقطوع به .

ثمّ إنّ القطع الطریقی :

۱ - قد یتعلّق بالموضوعات الخارجیّه کالقطع بأنّه زید.

۲ - وقد یتعلّق بموضوع ذی حکم شرعی، مثل القطع بخمریّه مائع یکون محکوماً بحکم الحرمه.

۳ - وقد یتعلّق بالحکم الشرعی المحض، کالقطع بوجوب صلاه الجمعه، هذا فی القطع الطریقی.

كما أنّ القطع الموضوعى ينقسم إلى أقسام:

تارةً: يؤخذ القطع المتعلّق بشىء موضعاً لحكم شرعى على نحو الصفتيّه، أى يكون القطع من الصفات النفسانيّه كالقدره والإراده وغيرهما.

واُخرى: قد يؤخذ على نحو الكاشفيّه والطريقيّه.

وفى كلّ واحدٍ منهما :

۱ - قد يكون القطع تمام الموضوع للحكم الشرعى، أى سواءٌ أصاب الواقع أو لم يصبه، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك التصدّق)، فإنّ التصدّق حينئذٍ واجب حتّى لو انكشف الخلاف.

۲ - وقد يكون جزء الموضوع، بأن يكون جزء الموضوع هو قطعه بالوجوب، وجزئه الآخر كون الوجوب حقيقيّاً وواقعيّاً، ولم ينكشف الخلاف.

وأمّا الحكم: الذى يتعلّق به القطع مع الحكم المتعلّق يتصوّر بأربعه صور:

تارةً: يكون نفس الحكم المترتّب عليه القطع، بأن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فتجب عليك صلاتها) .

واُخرى: يكون مثله.

وثالثه: يكون ضدّه، بأن يقال: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يحرم عليك صلاتها).

ورابعه: يكون خلافه كما هو الغالب، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه فيجب عليك التصدّق).

وهذه الصور الأربعه يجرى فيها تقسيمات الآنفه من كون القطع تمام الموضوع أو جزئه، وكونه على نحو الصفتيّه أو على نحو الكشفيّه والطريقيّه، كما

تجرى هـذه التقسـيمات فى القطع المتعلّق بموضوع ذى حكمٍ شـرعىّ، وكما تجرى فى القطع المتعلّق بموضوع ذى حكم شـرعى باعتبار حاله حكمه المتعلّق على القطع، وما يتعلّق على القطع بموضوعه المشتمل عليه تلك الوجوه الأربعه من كونه نفسه أو مثله أو ضدّه أو خلافه.

ثمّ إنّ الحكم الذى يكون متعلّقاً بالقطع :

١ - قد يكون من جنس حكم الذى يتعلّق به القطع، بأن يكون كلّ واحدٍ منهما هو الوجوب أو الحرمه.

٢ - وقد يكون مختلفاً بأن يكون أحدهما الوجوب والآخر الحرمه أو غيرهما من الأحكام.

هـذه هى التقسـيمات المتصوّره فى باب القطع، أعمّ من أن يكون صـحيحاً أو ممتنعاً، حيث يكون حاصل ضـربها أزيـد من اثنين وثلاثين صوره.

هذا تمام الكلام فى الجهه الاُولى .

***

البحث عن حقيقه القطع الكاشف

البحث عن حقيقه القطع الكاشف

الجهه الثانيه: فى أنّ القطع حيث كان كاشفاً دائماً فى نظر القاطع، فيكون من الأوصاف الحقيقيّه ذات الإضافه، فى قِبال الأوصاف الحقيقيّه غير ذات الإضافه كالقيام والقعود والبياض والسواد وغيرها من الأوصاف.

وللقطع قيام فى النفس: إمّا بقيامٍ صدورى، أو قيام حلولى على اختلاف المسلكين، وله إضافتان :

۱ - إضافه إلى ما هو الموجود فى صقع النفس المُسمّى بالمعلوم بالذات، حيث تكون إضافته إضافه إيجاديّه.

۲ - وإضافه إلى المعلوم المحقّق فى الخارج، حيث يكون بالعرض.

هذا بناءً على قول المشهور المنصور.

وأمّا على القول المنسوب إلى الفخر الرازى فالأمر غير ما ذكرنا، لأنّه يقول إنّ حقيقه العلم عباره عن إضافه النفس إلى الخارج، بلا وساطه صوره اُخرى، بمعنى أنّه يعتقد أنّه ليس للعلم فى الذهن صوره حتّى تسمّى بالمعلوم بالذات، بل حقيقه العلم عنده ليس إلّا نيل النفس بالأمور الخارجيّه بالإضافه إليها، كما أنّه على هذا القول لا يكون العلم من كيف النفس، لعدم وجود شىء فيها، ومن ذلك يظهر الإشكال فى كلام بعض الأعاظم - أى المحقّق العراقى - حيث التزم بأنّ المراد من العلم هو قيامه بالنفس من دون فرق بين الالتزام بأنّ العلم من مقوله الكيف، أو من مقوله الفعل، أو من مقوله الانفعال، أو من مقوله الإضافه.

أقول: وكيف كان، فللقطع عند العقل جهات ثلاثه، وهى :

١ - جهه قيامه بالنفس صدوريّاً أو حلوليّاً كسائر الأوصاف النفسانيّه من القدره والإراده.

٢ - وجهه الكشف، الذى يشترك فيه مع سائر الأمارات.

٣ - وجهه كمال الكشف وتماميّته وبه يمتاز عن سائر الأمارات.

وهذه الجهات تحليلات عقليّه نظير تركّب الإنسان من الحيوانيّه الجنسيّه، والناطقيّه الفصليّه، حيث لا يتحقّق التركيب إلاّ فى العقل دون الخارج، لأنّه حقيقه أمرٌ بسيط نظير بساطه مفهوم الوجود المشكّك مع اختلافه فى الموجودات بالشدّه والضعف بالأولويّه والأوّليّه، ولكن الشديد ليس مؤلّفاً من أصل الوجود والشدّه، ولا الضعيف مركّباً من أصل الوجود والضعف، بل حقيقه الوجود فى جميع الموارد بسيطه لا جزء لها، والاختلاف ينتزع مِن القياس بين مرتبه مع مرتبه اُخرى، وهكذا يكون المقام .

***

تقسيمات القطع الكاشف

تقسيمات القطع الكاشف

الجهه الثالثه: يدور البحث فيها حول بيان مقام الإثبات للتقسيمات، وما يصحّ منها وما لا يصحّ ، وبيان ما أورد على هذه التقسيمات بالنسبه إلى بعض أقسامه، وهى عدّه اُمور :

الأمر الأوّل: هو الذى تبنّاه المحقّق النائينى قدس سره وتبعه بعض تلامذته كصاحب «مصباح الاُصول»، وهو مناقشته فيما إذا لم يكن الموضوع الذى تعلّق به العلم ذا حكم شرعى، بل كان للعلم دَخْلٌ فى الحكم، حيث يتصوّر على وجوه، وقسمٌ منه ما لو أخذ العلم موضوعاً بتمام الموضوع على نحو الطريقيّه لا الصفتيّه، حيث قال بما لفظه:

(نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّه إشكالٌ، بل الظاهر أنّه لا ـ يمكن، من جهه أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصوره بوجهٍ من الوجوه، وأخذه على الطريقيّه يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصوره، ويكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع.

فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع،لايمكن إلاّ بأخذه عليوجه الصفتيه)(۱) انتهى كلامه .

قلت: الظاهر المستفاد من كلامه قدس سره هو امتناع ذلك، لاستلزامه ما يوجب

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۱ .

المُحال من حيث اجتماع اللّحاظين فی لحاظٍ واحد، وهو ممتنع، لأنّ الطريقيّه تستدعی لحاظ ذی الصوره آليّاً غير استقلالی، بل الملحوظ استقلالاً عباره عن الواقع المقطوع به، وأخذه تمام الموضوع يستدعی أن يلاحظ القطع استقلاليّاً غير آلی، وهذان اللّحاظان لا يجتمعان.

هذا بخلاف الاستدلال الذی ذكره تلميذه فی «مصباح الاُصول» حيث التزم بأنّ الجمع بينهما يستلزم الجمع بين المتناقضين، قال رحمه الله :

(وأمّا القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطريقيّه، فلا يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع، أنّه لا دخل للواقع فی الحكم أصلاً، بل الحكم مترتّبٌ على نفس القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيّه، أنّ للواقع دخلاً فی الحكم، وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه فی الموضوع بنحو الطريقيّه، وكونه تمام الموضوع، من قبيل الجمع بين المتناقضين، فالصحيح تثليث الأقسام بأن يُقال:

القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الصفتيّه: إمّا أن يكون تمام الموضوع، أو يكون جزئه.

وأمّا القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطريقيّه، فلا يكون إلّا جزءاً للموضوع) انتهى كلامه(۱).

أقول: ويرد على كلامهما:

أوّلاً: بالنقض مِن أنَّه لو كان الجمع بين اللّحاظين من الآلی والأستقلالیّ من لوازم لحاظ القطع موضوعاً ولحاظه طريقيّاً، فإنّه لا فرق فيه بين أن يكون هذا

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۳ .

القطع الملاحظ تمام الموضوع أو جزئه ؛ لأنّه فی الجزء أيضاً لا يجمع لحاظ القطع بنفسه بنحو الموضوعيّه للحكم، مع كونه طريقاً إلى الواقع الذى كان معناه لحاظه آليّاً.

كما لا يصحّ جعل الواقع دخيلاً فی جزء الموضوع للحكم فی الطريقيّه وعدم دخالته فی جزء الموضوع فی الحكم، إذا أخذ القطع بنفسه دخيلًا فی الحكم وكونه جمعاً بين المتناقضين، يستلزم الالتزام بكون صيروره القسمه ثنائيّه لا ثلاثيّه كما ذكراه، هذا جواب عنهما نقضاً.

وثانياً: بما يمكن أن يجاب به عن كلام الاُستاذ رحمه الله حَلًّا بثلاث تقاريب،

التقريب الأوّل: أن يُفرض اللاّحظ لقطع نفسه شخصاً واحداً، ويقال بأنّ الإنسان حين القطع وإن كان غافلًا عن قطعه وعلمه، وهكذا فيما يشابهه من الظنّ أيضاً، إلاّ أنّه لا مانع من أن يتنبّه تفصيلًا إلى علمه وقطعه المتعلّق بالموضوع، وحينئذٍ إذا جعله موضوعاً لحكمٍ آخر:

تارةً: يكون تمام الموضوع، أى ولو انكشف الخلاف، مثل أن يجعل قطعه بالركعتين الأَلَيْيْن تمامَ الموضوع لإيجاب التصدّق على نفسه بواسطه نذره، فلا إشكال أن يصبح حال القطع بالركعات فی الصلاه طريقيّاً، ومع ذلك يكون موضوعاً للصدقه، ولو انكشف خطأ قطعه بأن يُعلمه أحدٌ بأنّه قد اشتبه فی الركعتين بإيقاع التشهّد فی الاُولى منهما. ولكن نذره كان منعقداً، ويجب عليه الصدقه بمقتضاه وإن انكشف الخلاف، وهذا نظير من كان عالماً باستيعاب العذر لتمام الوقت وأتى بالصلاه مع هذا الوصف، وقلنا بجواز البدار وعدم وجوب الإعاده، ثمّ بانَ له الخلاف فی الوقت.

واُخرى: جزء الموضوع، فهو أيضاً يصحّ بطريقٍ أولى.

التقريب الثانى: أن يفرض اللاّحظ شخصين فيجعل القطع الطريقى لشخص على موضوعٍ موضوعاً لحكم مثلًا، وهذا جائز قطعاً ولا محذور فيه؛ لأنّ ما به النظر حينئذٍ وهو اللّحاظ الآلى الموجود فى القطع الطريقى كان لشخص، وما فيه ينظر المسمّى باللّحاظ الاستقلالى فى تمام الموضوع، لشخصٍ آخر، وهذا التقريب برغم إمكان فرض صحّته ثبوتاً،لكنّه يعدّ خروجاً عن ظاهر فرض كلام المحقّق قدس سره .

بل نحن نزيد بأنّه إذا تعدّد اللّحاظ، ولو كان فى شخص واحد، كفى ذلك فى رفع الإشكال، ولا يحتاج إلى تعدّد الأشخاص، كما لا يخفى .

كما أنّه يمكن الجواب عن كلام المحقّق الخوئى رحمه الله : بأنّ معنى كون القطع طريقيّاً فى تمام الموضوع أو جزئه، ليس أن الواقع دخيلٌ فى الحكم، حتّى يستلزم فى فرضه تمام الموضوع التناقض، بل معناه ملاحظه القطع بما أنّه مرآةٌ عن الواقع، بكون الواقع باقياً بحاله، وفى تمام الموضوع جعل القطع بهذا اللّحاظ موضوعاً تامّاً، بخلاف الصفتيه حيث لم يكن الملحوظ فيها هو المرآتيه عن الواقع، فحاله المرآتيه وعدمها تعدّان من أحوال القطع، لا من دخاله الواقع فى الحكم وعدم الدخاله حتّى يستلزم التناقض حسب دعواه .

فالظاهر أنّ ما ادّعاه الشيخ من جعل التقسيمات أربعه، واتّبعه كثيرٌ من الاُصوليّين حتّى مثل صاحب «الكفايه» كان حسناً وجيّداً.

الأمر الثانى: أورد صاحب «مصباح الاُصول» على المحقّق الخراسانى الذى اعتبر أنّ القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيه يكون على نحوين:

تارهً: يؤخذ صفهً للقاطع.

واُخرى: صفهً للمقطوع به.

بأنّه: (إن كان مراده من صفه للمعلوم، هو ما هو المعلوم بالذات الموجوده فى الذهن الصوره الحاكيه عن الخارج، فهو يرجع إلى كونه صفه للقاطع، لأنّها عباره عن عين وجود القطع، فأخذ القطع صفهً بهذا المعنى ليس إلّا عباره عن أخذه صفه للقاطع، وليس الفرق حينئذٍ إلّا بالعباره.

وإن كان مراده من أخذه صفهً للمعلوم، هو أخذه صفهً للمعلوم بالعَرَض، أى الموجود الخارجى، ففى هذا لا يكون القطع إلّا طريقيّاً وكاشفاً، فأخذه كذلك، مع كون المفروض أنّ أخذ القطع كان بنحو الصفتيه، يكون جمعاً بين المتنافيين؛ لأنّ مقتضى أخذه صفهً عدم كونه طريقيّاً، ومقتضى كونه مأخوذاً للصفه العارضه على الخارج هو كونه طريقيّاً، فهما لا يجتمعان) انتهى محصّل كلامه(۱).

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمّل من عدم تماميّه هذا الإشكال، لأنّه من الواضح أنّ الواقع المقطوع به على أىّ حال، سواءٌ اُخذ القطع بنحو الصفتيه أو بنحو الطريقيّه يتّصف بهذا الوصف بعد حصول القطع للقاطع، فمجرّد ملاحظه القطع وصفاً أو طريقاً لا يؤثّر فى حال الواقع المتّصف بذلك، فأخذ القطع بنحو الصفتيه ليس مساوقاً لعدم تأثير القطع فى الواقع.

وأمّا أخذ الموضوعيّه فى القطع، فهو موقوفٌ على نظر الآخذ،فهو:

تارهً: يلاحظ القطع بلحاظ الصوره الذهنيّه الموجوده عنده التى تُسمّى المعلوم بالذات، مع كون القطع الملحوظ أيضاً صفتيه لا بنحو الطريقيّه.

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۴ .

واُخرى: يلاحظ القطع على نحو الوصفيّه، إلاّ أنّه يلاحظ بلحاظ اتّصاف الواقع بهذا الوصف بالعَرَض، من دون نظر إلى كون القطع حينئذٍ طريقاً إلى الواقع.

ولولا ذلك لأمكن سرايه هذا الإشكال فى صوره كون المراد هو المعلوم بالذات أيضاً؛ لأنّ المعلوم بالذات لا يتحقّق إلاّ إذا كان حاكياً وكاشفاً عن المعلوم بالعرض، وإلاّ لا يعقل تحقّقه بدون تحقّق المعلوم بالعرض، فمع وجود حاله الحكايه يصبح القطع طريقيّاً، فلا يجتمع مع فرض كونه بنحو الصفتيّه، فكما أنّ الجواب هنا يكون بأنّه وإن كان أصل وجود القطع كذلك بنحو الحكايه، إلاّ أنّه لم يلاحظ موضوعاً للقطع، فهكذا يُجاب بالنسبه إلى المعلوم بالعَرَض إذا اُخذ قطعه على نحو الصفتيّه.

وعليه، فالحقّ يكون مع صاحب «الكفايه» قدس سره .

كما يصحّ تكثير الفروض أيضاً بإضافه خصوصيّه اُخرى إلى القطع فى القطع الموضوعى، بأن يُقال: إذا قطعت بالقطع الحاصل من سبب كذا، أو فى مكان كذا، أو زمان كذا، أو من شخص خاصّ ونظائرها، فليتأمّل.

التقريب الثالث: قال صاحب «مصباح الاُصول»: (إنّ المراد من القطع الموضوعى، هو القطع المأخوذ فى موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخلٌ فى ترتّب الحكم، كالعلم المأخوذ فى ركعات صلاه المغرب والصبح والركعتين الأولتين من الصلوات الرباعيّه اليوميّه، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شكّ بين الواحد والاثنين فى صلاه الصبح مثلاً، فأتمّ الصلاه رجاءً، ثمّ انكشف أنّه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسده، لكون العلم بهما حال الصلاه مأخوذاً فى الحكم بصحّتها، فالمراد من القطع الموضوعى ما كان له دخل فى ترتّب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ فى لسان الدليل فقط، إذ ربّما يؤخذ القطع فى لسان الدليل مع القرينه على عدم دخله فى الحكم، وإنّ أخذه فى لسان الدليل إنّما هو لكونه طريقاً

إلی الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إلیه، فهو مع کونه مأخوذاً فی لسان الدلیل، لیس من القطع الموضوعی فی شـیء، وأمثلته کثیره، منهـا قوله تعـالی: «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمْ الْخَیْطُ الاْءَبْیُضُ مِنْ الْخَیْطِ الاْءَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ»(۱)، فـإنّ الموضوع لوجوب الإمساک هو نفس طلوع الفجر لا علم المکلّف به) انتهی کلامه.

وفیه: أنّ مـا ذکره رحمه الله من کون القطع الموضوعی دخیلاً فی الحکم واقعاً صـحیحٌ لا غبار علیه، إلّا أنّ وقوع القطع فی لسان الـدلیل عرفـاً، بنفسه دلیـل علی موضوعیّته إلاّـ مـا ثبت بالقرینه أنّه طریقی، لأنّه من الواضـح لـدی العرف أنّه إذا قیل: (إذا قطعت بوجوب صـلاه الجمعه فتصدّق)، یکون القطع موضوعاً لحکم وجوب الصدقه، ولیس هذا القطع بطریقی، نظیر ما إذا قیل: (القطع بالنجـاسه والعلـم بهـا مـانع للصـلاه)، حیث یفهم من تلـک العبـاره کـونه موضوعیّـاً، إلاّـ أن یفهم خلافـه مِن القرینه الـداخلیّه أو الخـارجیّه من الإجمـاع والأخبـار وغیرهمـا، ولعـلّ الآیه المـذکوره تکون من هـذا القبیل، مضافاً إلی أنّ نفس التبیّن له ظهورٌ فی الطریقی، لأنّه یفهم أنّه یطلب شیئاً یتبیّنه نظیر ما قاله الشیخ الأعظم فی الاستبانه فی حدیث الاستصحاب، من أنّ: (وجود الإجماع والأخبار بأنّ وجوب الإمساک موقوفٌ علی أصل طلوع الفجر لا بالعلم به) .

وتظهر الثمره بین قولنا وقوله فی صوره الشکّ فی مورد أنّه طریقی أو موضوعی ، فنحن نحمله علی الثانی حتّی تقوم القرینه علی خلافه ، هذا بخلاف ما تبنّاه رحمه الله فإنّ علیه فی صوره الشکّ إمّا التوقّف أو الحمل علی الطریقی حتّی یثبت الخلاف.

***

۱- سوره البقره: الآیه ۱۸۷ .

فى الآثار والأحكام المترتّبه على القطع الطريقى والموضوعى

فى الآثار والأحكام المترتّبه على القطع

الطريقى والموضوعى

الجهه الرابعه: فى بيان ما يحصل للقطع من الطريقيّه أو الموضوعيّه بحسب ما يتعلّق به، وبيان ما يستلزم المحال فى بعض الموارد كما ادّعى، فنقول:

إنّ العلم والقطع :

۱ – إمّا أن يتعلّق بموضوع خارجى، كخمريّه مائع مثلاً، فالعلم بالنسبه إلى ذلك الموضوع يكون طريقيّاً محضاً، ولكن بالنسبه إلى أحكام ذلك الموضوع – كالحرمه والنجاسه وغيرهما فى الخمر – يمكن أن يكون طريقيّاً، ويمكن أن يكون موضوعيّاً، وكلاهما جائز، ومنوط بجعل الجاعل بالنسبه إلى أحكامه لو جعله واتّخذه موضوعاً، وإلاّ لو خُلّى وطبعه يكون القطع فيه طريقيّاً، لأنّه الأصل فى القطع، وهو المتعارف بحسب ذاته، هذا إذا تعلّق بالموضوع الخارجى.

۲ – وإمّا يتعلّق بالحكم الشرعى،مثل القطع بالحرمه فيالخمر، فهو:

تارهً: يفرض طريقيّاً، فلا بحث فيه.

واُخرى: يلاحظ موضوعيّاً.

وفى الثانى منهما :

تارهً: يلاحظ القطعُ موضوعاً لحكم يكون متعلَّقه غيرَ متعلَّقِ الحكم المقطوع، مثل أن يجعل القطع بحرمه الخمر موضوعاً لحكم وجوب الصدقه مثلاً، وهذا جائز بلاٍ إشكال ولا خلاف .

واُخرى: ما لايكون متعلَّق الحكمين مختلفاً ومغايراً فهو لا يخلو عن واحدٍ

من الثلاث:

إمّا أن يكون موضوعاً لنفسه، أو لمثله، أو لضدّه.

والأوّل منها مثلُ أن يكون القطع بحرمه الخمر موضوعاً لحرمته؛ يعنى إذا قطعت بحرمته، فيحرم عليك، فهل يمكن ذلك ويجوز مطلقاً، أو لا يمكن ولا يجوز مطلقاً، أو يفصّل بين أن يكون القطع تمام الموضوع فيجوز، وما يكون جزئه فلا يجوز فيه وجوهٌ وأقوال.

قد يُقال: بعدم إمكانه مطلقاً لاستلزامه الدور؛ لأنّ القطع به موقوفٌ على وجود حكم الحرمه قبل القطع به ليمكن تعلّقه به، مع أنّ المفروض أنّ الحكم يثبت بعد تحقّق القطع، تتقدم القطع على الحكم، فيكون الحكم موقوفاً على القطع، وهو معنى الدور، بل يلزم تقدّم الشىء على نفسه بلحاظ المرتبه المفروضه الوجود فيها وهو محال، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال ؟

أقول : فقد تفصّى المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار» عن هذا الإشكال بما ملخّصه:

(نعم يمكن تصويره على نحو نتيجه التقييد، الراجع إلى جعل الحكم لحصّه من الذات فى المرتبه السابقه التوأمه مع العلم بحكمه فى المرتبه المتأخّره لا مبتدأً به على نحو كان عنوان التوأميّه مع العلم المزبور معرّفاً محضاً لما هو الموضوع، وكان الموضوع هو الحصّه الخاصّه بلا تعنونه بعنوان التوأميّه أيضاً، فضلاً عن عنوان العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتأخّره، كما هو الشأن أيضاً فى كلّ معروضٍ بالنسبه إلى عارضه، الملحوظ فى المرتبه المتأخّره، وكما فى ملازمه كلّ علّه لمعلولها من دون اقتضاء التلازم والتوأميّه لاتّحاد الرتبه بينهما أصلاً، إذ على

هـذا لا يمكن تصوير تضيّق دائره الموضوع على نحوٍ يساوق التقييـد بحسب النتيجه، وهذا المقدار لا يحتاج تصـحيحه إلى متمّم الجعـل كمـا اُفيـد، بـل يكفيه نفس الجعـل الأوّلى، غـايه الأمر، يحتـاج فى مقام الإثبات إلى قيام قرينه فى البين، دالّه على كون معروض الحكم ثبوتاً هو الحصّه الخاصّه، الملازمه مع العناوين المتأخّره، لا الذات المطلقه.

نعم، الاحتيـاج إلى متمّم الجعل إنّما يكون فيما إذا كانت المصـلحه من الأوّل مقيّـداً بالعناوين المتأخّره بما هو مقيّـد، نظير قصـد القُربه بنـاءً على دخله فى المـأمور به شـرعاً، فهنـا يحتاج الآمر فى الوصول إلى غرضه إلى جعل أوّلى للـذات فى المرتبه السابقه، وجعـل آخر بإتيانهـا بـداعى ذلـك الأمر، لا ـ فى مثـل المقـام المفروض خروج تلـك العناوين المتأخّره طُرّاً عن موضوع الحكم والمصـلحه، إذ مجرّد عـدم سـعه الغَرَض ثبوتـاً عن الشـمول لغير صوره العلم بـالحكم لا يقتضـى دخله فى الغرض، وفى موضوع المصلحه....، هذا كلّه فى فرض العلم بالجعل فى المرتبه المتأخّره.

وأمّـا إذا لوحـظ العلم بإنشـائه الملازم مع العلم بحقيقه الحكم، فـأمكن تقييـد موضوع الحكم المُنشَـأ بهـذا الإنشاء بالعلم بإنشائه المحفوظ فى الرتبه السابقه، الملازم مع العلم بنفسه فى الرتبه اللّاحقه أيضاً بلا ورود محذور فى البين.

ثمّ قـال: ويظهر من هـذا البيـان إمكـان تصوير توسـعه الحكم، وكـذا إطلاق موضوعه أيضاً بفرض جعل الحكم لـذات الموضوع المحفوظ فى الرتبه السابقه عن العلم به، الموسّع فى مرتبه ذاته من جهه الشـمول لحالتى وجود العلم وعدمه، بأن يلاحظ الحالتين فى مقام الجعل والتشريع بنحو كونهما من لوازم الذات فى

الرتبه المتأخّره قِبال الحصّه المقارنه لوجود العلم، لا ملحوظاً فی نفس الموضوع، ومن المعلوم أنّه یکفی فی هذا الإطلاق مجرّد عدم لحاظه الإناطه والتقیید، ولو من جهه استحالتهما، إذ بمجرّد عدم لحاظه فی مرحله الجعل والتشریع، یکون له سعه الانطباق بحکم العقل لحاکی وجود القید وعدمه بلا اختصاص له بصوره التقیید)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال:

أوّلاً: مِن أنَّ وجود الحصص وتبنّاه لذلک فی أکثر موارد الاُصول أمرٌ غیر مقبول؛ لأنّ الطبیعه لا تتحصّص بالحصص لا فی الذهن ولا فی الخارج، بل الحصّه أمرٌ خارج عن الطبیعه لاحقهٌ بها لحاظاً فی الذهن بواسطه القیود الملحوظه معها، کالکلیّات المقیّده بالقیود مثل الإنسان الأبیض والإنسان الأسود، فإطلاق الحصّه علی الخارج والفرد الخارجی لا یخلو عن إشکال .

فالطبیعه إذا اُرید تحصّصها لا تتمّ ذلک إلّا بواسطه إضافه قیود لها عند جعلها موضوعاً لحکمٍ من الأحکام، فالحکم إن تعلّق بالطبیعه مع قطع النظر عن العلم بحکمها، فلا تکون الحصّه حینئذٍ موضوعاً، وإن تعلّق بالحصّه الملازمه للعلم بحکمها، ولو فی الرتبه المتأخّره، فلا تکون الحصّه حصّهً إلّا بواسطه عروض القیود علی الطبیعه فی الذهن، فلا محیص إلّا عن لحاظ الموضوع توأماً مع العلم بحکمه، وهذا الموضوع بهذا الوصف یتوقّف علی الحکم والحکم علی العلم به، فیعود محذور الدور مرّهً اُخری.

وأمّا العارض والمعروض فلا یوجبان ولا یلزم منهما المحذور؛ لأنّ

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۵ .

العارض لا يعرض الحصّه، بل يعرض الطبيعه، فلا يكون حينئذٍ قبل العروض فى مرتبته المتقدّمه حصّه حتّى يستلزم المحذور، كما لا توجب الإشكال توأميّه العلّه والمعلول مع حفظ رتبه كلّ واحدٍ منهما فى محلّه.

وثانياً: مِن أنّ ما صرّح به من وجه الفرق بين المقام وبين قصد القربه، بكون ما نحن فيه خارجاً عن موضوع الحكم والمصلحه، بل والغرض، لا يخلو عن وهن؛ لأنّ المفروض فى البحث هو إصلاح جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكم نفسه، ومن الواضح أنّه لو لم يكن ذلك عن مصلحه، ولا دخيلًا فى غرضه، لم يكن له باعث على جعله كذلك، فليس هذا إلّا من جهه عدم إمكانه، وإلّا لكانت المصلحه موجوده فى جعله موضوعاً بنفسه.

وبالجمله: فالأولى اعتبار جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكمٍ آخر بلا لزوم محذور فيه، أو بما لا يستلزم الاستحاله كجعل الحكم على موضوعه من دون لحاظ العلم به وعدمه معه.

وثالثاً: يرد على ما قاله من الإطلاق، إمكان تصوّر توسعه الحكم وإطلاق موضوعه، بأن يفرض الحكم مجعولاً لذات الموضوع الموسّع فى ذاته بحيث يشمل حالتى العلم وعدمه، فيلاحظ الحالتين فى مقام الجعل والتشريع بكونهما من لوازم الذات فى الرتبه المتأخّره، ومن المعلوم أنّه يكفى عدم لحاظ الإناطه والتقييد فى مرحله الجعل لا ملحوظاً فى نفس الموضوع فى انطباق سعه الحكم لكلتا الحالتين، ولو بحكم العقل، بأنّ لحاظ الحالتين فى مرحله الجعل والتشريع بنفسه تقييدٌ، ولا يخفى أنّه فرق بين لحاظ الحالتين معه، أو عدم لحاظهما أصلاً، وعليه فيصحّ جعل الحكم على الموضوع من دون لحاظ وجود العلم معه أو عدمه،

وبذلک یثبت جعل المطلق دون استلزامه تحقّق الدور الممنوع.

محاوله المحقّق النائینی لدفع الإشکال

محاوله المحقّق النائینی لدفع الإشکال

قال رحمه الله : فی التفصّی عن إشکال الدَوْر الحاصل من أخذ العلم بالحکم موضوعاً لحکم نفسه، بما ملخّصه: (وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبه إلی نفس الحکم الذی تعلّق العلم به، فهو ممّا لا یمکن إلّا بنتیجه التقیید، لأنّ العلم بالحکم کان من الانقسامات اللّاحقه، فلا یمکن أخذه قیداً أو جزءاً أو مانعاً فی مرتبه الجعل والتشریع، فإذا امتنع التقیید امتنع الإطلاق؛ لأنّ تقابلهما هو تقابل العدَم والمَلَکه، کما أنّ الإهمال الثبوتی أیضاً مُحال، فلا محیص إلّا عن القول بنتیجه الإطلاق أو التقیید، فإنّ الملاک الذی اقتضی تشریع الحکم :

إمّا أن یکون محفوظاً فیکلتیحالتیالجهل والعلم،فلابدّ من نتیجه الإطلاق.

أو کان مخصوصاً لحاله العلم فقط، فلابدّ من نتیجه التقیید.

وحیث لم یمکن أخذه فی الجعل الأوّلی، لکونه من الانقسامات اللاّحقه، فلابدّ من جعلٍ آخر یستفاد منه نتیجه الإطلاق أو التقیید، وهو المصطلح علیه بمتمّم الجعل، فاستکشاف کلّ منهما یکون من دلیلٍ آخر، وقد ادّعی تواتر الأدلّه علی اشتراک الأحکام فی حقّ العالم والجاهل، بل الإجماع والضروره قائمان علی ذلک، لو لم یدلّ علیه إلّا بعض أخبار الآحاد، ومن هنا کان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً، فیستفاد أنّ الملاک فیه یکون بالإطلاق بصوره نتیجه الإطلاق کما عرفت، ولکن هذه الأدلّه قابله للتخصیص کما قد خُصّصت فی مورد الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، حیث قام الدلیل علی اختصاص الحکم فی حقّ

العالم، فقد أُخذ العلم شرطاً فی ثبوت الحکم واقعاً، کما یصحّ أخذ العلم فی الحکم من وجهٍ خاصّ، وبسببٍ خاصّ مانعاً عن ثبوت الحکم واقعاً، بحیث لا حکم مع العلم به من ذلک السبب، کما فی العلم المستفاد من باب القیاس، کما فی روایه أبان فی مسأله دیه أصابع المرأه، حیث نهی علیه السلام عن العمل بالقیاس، مع أنّ أبان کان عالماً بأنّ فی قطع أربعه من أصابع المرأه یثبت أربعین من الإبل من طریق القیاس، ومن ذلک تعجّب من حکمه علیه السلام بأنّه یثبت ثلاثین من الإبل. ومع ذلک نهاه علیه السلام عن العمل بالقیاس، فلیس هذا حقیقهً نهیاً عن العمل بالعلم، حتّی یقال إنّه غیر معقول، لکونه طریقیّاً، وکاشفیّته ذاتیّه لا یمکن نفیها فی عالم التشریع، بل مرجع ذلک إلی التصرّف فی المعلوم والواقع الذی أمره بید الشارع، فالتصرّف یرجع إلی ناحیه المتعلّق لا إلی ناحیه العلم، وبعد الالتفات إلی هذا التصرّف لا یمکن أن یحصل للمکلّف علمٌ بالحکم من طریق القیاس، إذ الحکم الواقعی قیّد بغیر ما أدّی إلیه القیاس. نعم، لو لم یلتفت إلی هذا التصرّف یحصل له العلم کما حصل لأبان قبل نهیه علیه السلام .

فعلی هذا یمکن توجیه مقاله الأخباریّین، من أنّه لا عبره بالعلم الحاصل من غیر الکتاب والسنّه، بأن یکون المراد هو تقیید الأحکام الواقعیّه بهذا القید بنتیجه التقیید، فلا یرد علیه أنّه غیر معقول، بل لا یبعد کون الأحکام مقیّده بما إذا لم یکن المؤدّی إلیها مثل الجفر والرّمل والمنام وغیر ذلک من الطرق غیر المتعارفه)، انتهی ملخّص کلامه فی الجمله(1).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال:

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۴ .

أوّلاً: مِن أنَّ الانقسامات اللاّحقه التی لا یمکن أخذها للدور - على فرض صحّته بحسب ادّعائه - تکون على نوعین:

أحدهما: مایتوهّماستلزامهالدوربلحاظ عقدالحمل وفیناحیهالمحمولوالحکم.

ثانیهما: مایستلزم الدور،إلاّ أنّه بلحاظ عقدالوضع وفیناحیه الموضوع.

أمّا القسم الأوّل: فهو مثل قصد القربه وقصد الأمر والتعبّد ونظائرها حیث أنّ المتوهّم زعم بأنّ الأمر لا یمکن أن یتعلّق بشیء یتولّد من نفس الأمر؛ لأنّه یکون حینئذٍ بحسب الرتبه متأخّره عن الأمر، فکیف یمکن أخذه جزء موضوع الأمر ومتعلّقه المتقدّمان، فهو محالٌ لاستلزامه الدور، وتقدّم الشیء على نفسه.

ولکن قد أجبنا عنه فی مباحث الألفاظ بصوره الاستقصاء، وبیّنا إمکانه وتعقّله، ولا مجال للإعاده، وقد ذکرنا فی موضعه بإمکان دخوله فی الجعل الأوّلی من دون حاجه إلى متمّم الجعل.

وأمّا القسم الثانی: وهو ما یستلزم المحال من ناحیه الموضوع، کما فی المقام، حیث أنّ العلم بالحکم إذا اُخذ موضوعاً للحکم، یوجب أمراً مستحیلاً من جهه الموضوع، لأنّ أحد جزئی الموضوع عباره عن الحکم، والآخر هو العلم. ومن الواضح أنّ العلم به لا یتحقّق إلاّ بعد وجود الحکم خارجاً؛ أی لو لم یکن الحکم من ناحیه الشارع مجعولاً أصلاً، لم یکن إسناد العلم والجهل به معقولاً مع أنّ المفروض أنّ وجوده غیر متحقّق إلاّ بنفس هذا العلم، سواءٌ أکان بجعلٍ واحد أو بمتمّم الجعل، ولیس هذا إلاّ الدور، لتوقّف وجود أحد جزئی الموضوع وهو العلم على وجود الآخر وهو الحکم قبله، بما لا یتحقّق إلاّ بالحکم الموقوف على وجود کلا جزئی الموضوع قبله، وهل هذا إلاّ الدور مع الواسطه، ولا یمکن رفعه بتعدّد

الجعل لأنّه فرع إمكانه ذاتاً، فإذا كان بنفسه محالاً، فلا يجعله الأمر الثانى المتمّم ممكناً لما قد عرفت مِن أنّ استحالته لا يكون معلولاً ومتولّداً من وحده الجعل والأمر، حتّى يمكن تصحيحه بالجعل المتمّم كما أمكن ذلك فى مثل قصد الأمر والقربه.

هذا إن كان مقصوده من العلم بفعليّه الحكم أخذه موضوعاً لفعليّته.

أمّا إن كان مراده رحمه الله أنّ العلم بالحكم الفعلى اُخذ موضوعاً لتنجّزه، فلا مانع حينئذٍ، إلاّ أنّ العلم يكون شرطاً لا جزءً للموضوع.

وثانياً: مِن أنّه لو أغمضنا عن ما ذكرنا من الإشكال، فنقول:

إنّ الالتزام بمتمّم الجعل يكون معناه تسليم الإشكال وقبول المحذور فيما إذا كان الجعل واحداً والأمر فارداً، لا الجواب عن أصل الإشكال ؛ لأنّ المظنون أنّ من ادّعى الاستحاله فى أخذ العلم فى موضوع حكم نفسه، ربّما أراد ذلك فى حال وحده الدليل، لا ما إذا كان متعدّداً؛ لأنّه من الواضح عند العرف أنّه لا مانع بأن يتكفّل دليلٌ لأصل الحكم، ودليلٌ آخر يبيّن أنّ تنجّزه منوطٌ بالعلم به، وهو أمرٌ مقبول لولا ما ذكرناه من الإشكال، حيث لا يتفاوت فيه بين صوره وحده الجعل وتعدّده ، بل قد يظهر ذلك من جماعه اُخرى كالمحقّق الإصفهانى فى «نهايه الدرايه».

فعلى هذا يبقى السؤال عن أنّه كيف يعاقب الجاهل المقصّر، وكيف يدّعى تواتر الأدلّه على اشتراك الأحكام للعالِم والجاهل ؟

قلنا: لعلّ وجه ذلك هو أنّ الأدلّه إذا وردت وأثبتت الأحكام للموضوعات بصوره الإطلاق؛ أى بمعنى عدم أخذ القيد فى الموضوع - كالصلاه والزكاه حيث

لم يؤخذ فى دليلهما كون وجوبهما للعالمين، بل تعلّق الحكم على عنوان الصلاه للمكلّفين، وأنّه يجب للمكلف تحصيل العلم بإحكام الصلاه ونفسها حتّى يأتى بها - ثبت وجوب الواجب.

وعليه، فوجوب التعلّم إمّا نفسى كما ذهب إليه بعض، أو وجوبه مقدّمى بوجوب أصل الصلاه، حيث يحكم العقل بصحّه العقوبه على تركه المستلزم لترك الصلاه، فالعقوبه فى حقّ الجاهل المقصّر لا تكون مربوطاً بكون الملاک المأخوذ فى الواقع للصلاه هو الأعمّ من العالم والجاهل، حتّى يكون من قبيل نتيجه الإطلاق كما زعمه، بل هو مقتضى تعلّق الحكم على الطبيعه متوجّهاً إلى المكلّفين وهو وجوبه عليهم، وكان العلم شرطاً لتنجّزه لا لفعليّته كما أسلفنا تفصيله فى مظانّه، ولذلک يصحّ عقلاً عقوبه من تساهل عن تعلّم ما يوجب الإتيان بعمل صحيح، مع تحصيل جميع شرائطه. ولعلّه صحّ دعوى قيام الإجماع والضروره على إشتراک الأحكام بين العالم والجاهل.

وأمّا عدم وجوب الإعاده عند الجهل بالقراءه من حيث الجهر والإخفات والقصر والإتمام، فهو ليس من جهه أنّ ملاک الأحكام قد تعلّق بالعالم بالحكم حتّى يكون على نحو نتيجه التقييد كما توهّمه، بل يمكن أن يكون وجهه هو فوت المصلحه بإتيان البدل بما لا يمكن تداركها، نظير ما نشاهده فيما يشابهها من الاُمور الخارجيّه، فإنّ أمر المولى بسقيه الماء البارد يقتضى قيام العبد بذلک، فلو تخلّف وسقاه العبد بماءٍ غير بارد، وحصل للمولى التروّى منه، فإنّه يكون قد تخلّف وعصى لعدم امتثاله بما هو مأمورٌ به، إلاّ أنّه غير قابل للجبران، ونظائره فى التكوينيّات غير عزيز.

بل قد يؤيّد هذا الاحتمال، التزام الأصحاب - كصاحب «مصباح الفقيه» وغيره - باستحقاق جاهل الفرعين للعقوبه من حيث عدم إيجاد ما هو شرط للحكم، فلو كان الحكم من أوّل الأمر مقيّداً ولو بنتيجه التقييد، لما كان للقول باستحقاق العقوبه وجهٌ.

أقول: بل من الممكن دعوى أنّه : لو قلنا بعدم العقوبه فيهما أيضاً، ولكن وجه عدم الإعاده كان للتقبّل والتخفيف تفضّلاً من اللّه تبارك وتعالى، كما ربّما يحتمل ذلك فى قاعده لا تعاد لو قلنا بعمومها الشامل للسهو وغيره، بحيث تشمل حتّى صوره العَمَد مع الجهل مثلاً دون العلم.

وثالثاً: مِن دعوى ابتناء المنع عن العلم بالحكم من وجهٍ خاصّ أو سببٍ خاصّ مثل القياس على التصرّف فى المؤدّى لا التصرّف فى القطع؛ لأنّ طريقيته ذاتيّه على ذلك، ليس فى محلّها لما قد عرفت منّا سابقاً من إمكان جعل الحجّيه وعدمها فى القطع والعلم؛ لأنّ الحجّيه ليست إلّا أمراً اعتباريّاً، فإذا صحّت القضيّه فى ناحيه الجعل والحجيّه، صحّت فى ناحيه عدم ذلك ورفعها، فيصحّ القول بمنع حجّيه قطع القطّاع الحاصل للوسواس، والقطع الحاصل من القياس ونظائرهما، وإنْ لم يمكن تنبّهه وتذكيره ببطلان قطعه لعدم حجّيه سببه، لأنّه قاطع، إلّا أنّ أثر المنع هنا يكون نظير القول بإيجاب التحفّظ فى عروض النسيان، حيث يكون مصحّحاً لحُسن العقوبه لو تساهل وعَرَض له النسيان، وهكذا يكون أثر المنع هنا، وهو عدم ترتّب الأثر على قطعه بعد التفاته، فيجبُ عليه الإعاده فيما كان الحكم كذلك لولا القطع ونظائره، وكذلك يصحّح عقوبته فيما يصحّ ذلك لولا حجّيته .

وأيضاً: توجيه مقاله الأخباريّين بإعلام ذلك بمتمّم الجعل، توجيهٌ بما لا

يرضـى به صـاحبه؛ لأنّ مقتضـى مـا ذكره عـدم حصول العلم لهم من غير الكتاب والسنّه بعـد ذلك، كما لا يحصل لأبان العلم بالقيـاس بعـد إعلام الإمـام عليه السـلام له، مع أنّ كلمـاتهم التى نقلهـا الشـيخ الأنصـارى عنهم مشـحونه بـأنّ العلم الحاصل من المقدّمات العقليّه غير حجّه، لأنّه حاصلٌ من غير الكتاب والسُـنّه، وردّهم الشـيخ قدس سـره بأعلى صوته بأنّه لا مجال لردع العالم عن علمه بعد حصول العلم له، وهو ليس إلّا بجعل واحد لا بمتمّم الجعل كما لا يخفى .

وبالجمله: وبالجمله اِنّا ذكرنا جميعَ ما قيل او يمكن ان يقال فى دفع اشـكال الدور اِلّا ما صدر عن بعض الأعاظم من التفصيل فى تهـذيبه حيث قال: (يمكن أن يدفع بعدم لزومه، فيما إذا كان القطع المأخوذ فى الموضوع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم حينئذٍ على عنوان المقطوع بما أنّه كذلك، من غير دخاله التطابق وعدمه، ولا الواقع المقطوع به، فحينئذٍ لا يتوقّف تحقّق القطع بالحكم على وجود الحكم؛ لأنّه قد يكون جهلًا مركّباً، وليس معنى الإطلاق لحاظ التقييدين، حتّى يكون الأخذ بلحاظ قيديه ممتنعاً، بل معناه عدم القيديّه، وكون الطبيعه تمام الموضوع، وهو لا يتوقّف على الحكم، وإنّما يتوقّف الحكم عليه، فلا دور) انتهى كلامه(۱).

وحاصل كلامه قدس سره : هو التفصيل بين ما لو جُعل الموضوع نفس قطع القاطع على نحو يكون تمام الموضوع وله المدخليّه فى تحقّق الواقع، حيث يصـحّ لإمكان تحقّقه بكونه جهلًا مركّباً. وبين ما لو جعل القطع جزء الموضوع؛ لأنّ جزئه الآخر هو الواقع المقطوع به، الموقوف تحقّقه بتحقّق الحكم، حيث يؤدّى إلى الدور الباطل.

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۰۲ .

وسبقه علی ذلک المحقّق الإصفهانی رحمه الله ، بقوله:

(والتحقیق: أنّ جعل الإیجاب واقعاً علی طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، بحیث لا یکون وجوبٌ واقعاً قبل حصول القطع به من باب الاتّفاق لیس فیه محذور الخلف.. إلی آخره)(۱).

حیث یفهم من کلامه ما تبنّاه المحقّق الخمینی قدس سره ، وإن تعرّض لخصوص عدم لزوم الخلف، إلّا أنّه یدّعی ارتفاع الدور أیضاً، وإلاّ کان علیه أن یتبّه علیه، نعم أشار إلیه من کونه من باب الاتّفاق، ولعلّ مقصوده من هذا القید هو الذی ذکره بعد ذلک بأنّ العلم المأخوذ موضوعاً، هو العلم بالحکم الفعلی الذی یکون موضوعاً لفعلیّه الحکم، وهو مستحیلٌ لاستلزامه الخلف والدور.

أقول: وممّا مرّ ذکره یتبیّن اندفاع کلام بعض الأعاظم، حیث یرد علیه:

أوّلاً: أنّ العلم بالحکم - أیّ حکم اُرید - :

إن کان المقصود منه هو الحکم حتّی تخیّلاً من غیر إنشاء حکم فی الواقع أصلاً - برغم أنّه من المستبعد أن یکون المقصود من القطع الموضوعی هو هذا المعنی - فإنّه لا یصدق علیه العلم بالحکم، بل هو علم بتخیّل الحکم، إذ لازم ذلک عدم وجود الحکم أصلاً قُبیل علمه به، فلا معنی حینئذٍ لما یقولون فی معنی تمام الموضوع إنّه طابق القطع للواقع أم لا؛ لأنّه لا یطابق له أصلاً، لعدم وجود له فی الواقع قبل قطعه، حتّی یلاحظ التطابق وعدمه، فیکون السالبه بانتفاء الموضوع.

وإن کان المقصود من الحکم هو الفعلی؛ أی بأن یکون فی الخارج حکماً فعلیّاً، بحیث یصدق علیه عنوان الحکم حقیقهً، غایه الأمر قد یصیب قطعه الحکم

۱- نهایه الدرایه: ج۳ / ۲۳ .

المجعول وقد لا ـ يصيب، فإنّ مثل هـذا المعنى لا يمكن جعل العلم به موضوعاً لفعليّه الحكم، لاستلزامه الـدور والخلف ونظائر ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا أعمّيه الحكم فی ناحيه الموضوع، لصوره تخيّله ايضاً مع عدم وجوده أصلاً، ولكن يرد عليه إشكال آخر غير الدور، وهو أنّ القطع الحاصل للإنسان بالحكم يكون طريقيّاً أی كاشفاً عنه، وباعثاً إليه بنفس حصول القطع إليه، فلا يبقى لإنشاء الحكم على مثل هـذا الموضوع وجهٌ، لأنّ الأحكام تنشأ لجعل الـدواعی للمكلّف، فإذا كان الداعی حاصلاً له بنفس القطع، يُعدَّ الإنشاء حينئذٍ لغواً.

والجواب عن ذلك: بتأكّد البعث، أو إمكان تحرّكه بتعدّد البعث، ممّا لا ـ محصّل له؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم هنا واحدٌ، فلا تعدّد للبعث حتّی يقال بالتأكّد أو بإمكان تحرّكه من خلال ما يحرّكه ثانياً.

وعليه، فالأقوی عندنا هو ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والسيّد الحكيم وصاحب «مصباح الاُصول»، وصاحب «نهايه الـدرايه» وغيرهم ممّن تقدّم عليهم رحمهم الله من الاستحاله.

تـذييلٌ: يلحق بالعلم فی ذلك، الظنّ بالحكم الشرعی، إذ هو يعدّ كالعلم طريقاً إلی ما يتعلّق به، فلا يمكن أخذه موضوعاً لحكم نفسه، لما قد عرفت من استلزامه:

الدور، ولو بملاكه، إن قلنا بأنّ الدور الحقيقی يكون فی القضايا الحقيقيّه، لا فی مثل الاعتباريّات كالأحكام .

أو الخلف حقيقةً .

بلا ـ فرق فی هـذا المحـذور بين أن يكون الظنّ حجّه شرعيّه، ومعتبراً عنـد الشارع أو غير معتبر، وإن افترق فی بعض المحاذير السابقه فی ما إذا لم يكن الظنّ

معتبراً مثل لغويّه البعث فى صوره المصادفه للواقع؛ لأنّ المفروض عدم حجيّته شرعاً، فمعناه عدم وجود حكم فى متعلّق الظنّ من حيث الظنّ من نـاحيه الشـارع، بخلاـف ما لو كان حجّه، حيث يكون حكمه حكم العلم من ناحيه الحجّيه، بلا فرق فى ذلك بين كون الظنّ بالحكم وقع تمام الموضوع لحكم نفسه أو بعضه.

هذا كلّه فى العلم المتعلّق بالحكم الشرعى.

وأمّـا الأحكام العقليّه: التى تعلّق بها العلم دائماً تكون موضوعاً من غير فرق بين الإرشاديّات العقليّه أو مسـتقلّاتها، إذ حكم العقل بقبح شـىء أو حسـنه لا يكون إلّا بعد العلم والإدراك، والالتفات إلى الموضوع العقلى، فلا يحكم العقل بقبح التصـرّف فى مال الناس إلّا بعد العلم والالتفات إلى كونه مال الناس.

وأمّـا البحث فى أنّ للعقـل بعـد الإـدراك وملاـحظه القبـح والحسن فى شـىء حكماً وراء إدراكه المـذكور وتوجّهه، أو ليس له الحكم إلّا نفس الإدراك والتوجّه إليهما،فموكولٌ إليمحلّه وليس هنا موضع بحثه مع وجود الخلاف فيه بين الأعلام.

هذا تمام الكلام فى القطع الموضوعى الذى أخذ العلم بنفس الحكم موضوعاً لنفسه سواء كان الحكم شرعيّاً أو عقليّاً.

***

فی بیان أخذ العلم بالحکم موضوعاً لمثله وضدّه

فی بیان أخذ العلم بالحکم موضوعاً لمثله وضدّه

یـدور البحث فی المقـام حول أنّ أخـذ العلم بـالحکم موضوعـاً لمثله اَو ضـدّه، هـل هو جـائز مطلقاً، أم لا یجوز مطلقاً، أو ینبغی التفصیل بین الجواز فی بعض صوره وعدم الجواز فی بعض آخر؟ وجوهٌ وأقوال.

أقول: والـذی یظهر منه الجواز أو عـدمه یقول بـذلک فی الظنّ المعتبر أیضـاً غالباً، وإن وُجـد وشوهـد فی کلمات بعض الأعلام القول بالفرق بینهما أیضاً، ولأجل ذلک کثیراً ما نلاحظ أنّ بعضـهم یتعرّضون لتفصیل هذا البحث فی باب الظنّ بالحکم إذا اُخذ موضوعاً لمثله، وهکـذا فی طرف الضدّ، فلا بأس أوّلاً أن نذکر وجوه ما یوجب الامتناع، فإن اسـتطعنا دفع المحاذیر الوارده علیه، یثبت حکم الجواز بالضـروره، ومثـال أخـذ العلم بـالحکم موضوعـاً لمثله هـو مـا لو ورد دلیـل یقول: (إذا قطعت بوجوب صـلاه الجمعه، فتجبُ علیک بوجوبٍ آخر مثله)، وهو:

تارهً: یکون علی نحو تمام الموضوع، أی سواءٌ کانت واجبه فی الواقع أم لا.

واُخری: واُخری یکون علی نحو جزء الموضوع بأن یکون الواجب المتعلّق به العلم واجباً فی الواقع.

أدله الأمتناع: فقد اُقیم له دلیلان:

الدلیل الأوّل: لزوم اجتماع المثلین فی محلٍّ واحد، وهو مُحال کما صـرّح بذلک المحقّق الخراسانی فی کفایته، وتبعه علی ذلک المحقّق الحکیم وبعض آخر من المحشّین.

الدلیل الثانی: اللغویّه، کما أشار إلیه المحقّق النائینی والمحقّق الخمینی

وغيرهما من المتأخّرين.

أمّا الكلام فى الوجه الأوّل: - بل الثانى أيضاً - فنذكر هنا كلام المحقّق النائينى قدس سره فى باب الظنّ المشتمل على ما يمكن أن يرد على كليهما، وقد عرفت وحده حكمه مع العلم فى كثيرٍ من الاُمور، فقال ما خلاصته:

(وأمّا لو اُخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلّقه، فإن لم يكن الظنّ حجّه شرعيّه لإثبات متعلّقه، فلا مانع من أخذه كذلك، غايته أنّه فى صوره مصادفه الظنّ للواقع يتأكّد الحكمان، كما هو الشأن فى اجتماع كلّ عنوانين على موضوعٍ واحد، ولا يلزم اجتماع المثلين.

فإنّ اجتماع المثلين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلّق حكمٌ على موضوعٍ بعنوان، ثمّ يتعلّق حكمٌ آخر مماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان، وأمّا إذا تعلّق حكمٌ على موضوعٍ مع قطع النظر عن الطوارئ، ثمّ تعلّق حكمٌ مماثلٌ على ذلك الموضوع باعتبار الطوارئ، فهذا ليس من اجتماع المثلين، ولو كانت النسبه بين ذلك الموضوع وبين الطوارئ العموم المطلق، فإنّه فى صوره الاجتماع يتأكّد الحكمان، ويتولّد منهما حكمٌ واحدٌ آكد كما فى موارد تعلّق النذر الواجب، حيث يتأكّد الوجوب وتعلّق الظنّ بشىء من الطوارئ، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمه، ومظنون الخمريّه أيضاً حكمه الحرمه، وفى صوره مصادفه الظنّ للواقع يتأكّد حرمته. هذا إذا لم يكن الظنّ طريقاً محرزاً لحكم متعلّقه، ولم يكن حجّه شرعيّه لذلك .

وأمّا الظنّ المحرز لمتعلّقه، وما يكون حجّه شرعيّه عليه، فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع فى طريق إحراز الشىء لا يكون من

طوارئ ذلـك الشـيء، بحيث يكون من العناوين الثانويّه الموجبه لحـدوث ملاكٍ فی ذلک الشـیء غیر ما هو علیه من الملاک، فلو کان حکم الخمر فی الواقع هو الحرمه، فلا یمکن أن یکون إجراء تلک الحرمه موجباً لطروّ حکمٍ آخر علی الخمر ال-مُحرَز؛ لأنّ الحکم الثانی لا یصلحُ لأن یکون باعثاً ومحرّکاً لإراده العبد، فإنّ الانبعاث إنّما یتحقّق بنفس إحراز الحکم الواقعی المجعول علی الخمر، فلا معنی لجعل حکم آخر علی ذلک المحرز، ولذلک لا یُعقل أخذ العلم موضوعاً لحکمٍ مماثل للمتعلّق، أو لحکم المتعلّق، من جهه أنّ العلم بالشیء لا یکون من طوارئ ذلک الشیء الموجبه لملاکٍ آخر غیر ما هو علیه.

والفرق بین العلم والظنّ، هو أنّه فی العلم مطلقـاً لاـ یمکن، لکون إحرازه ذاتیّاً له، بخلاـف الظنّ فـإنّه فیمـا اُخـذ حجّه شـرعیّه لا یمکن، وفیما لا یؤخذ یمکن بالبیان المتقدّم.

إلی أن قال:

فذلکه: قد اختلف بیان شیخنا الاُستاذ (مدّ ظلّه) فی أقسام الظنّ المأخوذ موضوعاً، وما بیّنه أخیراً هو أنّ الظنّ الغیر المعتبر لا یصحّ أخـذه موضوعـاً علی وجه الطریقیّه، لاـ لمماثـل حکم متعلّقه ولاـ لمخالفه، فإنّ أخـذه علی وجه الطریقیّه یسـتدعی اعتباره، إذا لا معنی لاعتبار الظنّ إلّا لحاظه طریقاً، فحینئذٍ تکون الأقسام ثمانیه أو سبعه، فإنّ الظنّ :

۱ - إمّا أن یؤخذ موضوعاً لمماثل حکم المتعلّق.

۲ - وإمّا أن یؤخذ موضوعاً لمخالفه.

والأوّل: لا یمکن إلّا إذا کان الظنّ غیر معتبر، إذ الظنّ المعتبر لا یصلح لأن

يؤخـذ موضوعاً لحكم المماثل على ما تقدّم بيانه ، فالمأخوذ لحكم المماثل، لابدّ وأن يكون الظنّ الغير المعتبر، ويلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفتيه، لما تقدّم من أنّ لحاظه على وجه الطريقيّه يستدعى اعتباره ، والمفروض أنّه غير معتبر.

فالذى يمكن من هذا قسمان:

الأوّل: أخـذه تمـام الموضوع على وجه الصـفتيه، بـأن يكون الخمر حرامـاً، ومظنون الخمريّه أيضاً حراماً، صادف الظنّ للواقع أو خالفه.

الثانى: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتيه، بأن يكون الخمر حراماً، والخمر المظنون أيضاً حراماً.

ولا إشكال فى كلٍّ من القسمين:

أمّا فى الأوّل: فلأنّ النسبه يكـون حينئـذٍ العموم من وجه، وفى موارد الاجتمـاع يكون الحكم آكـد كمـا فى مثـل قوله: (أكرم العلماء) و(أكرم الهاشميّين).

وأمّا فى الثـانى: فربّمـا يتـوهّم لَغويّه الحكم المماثـل، من جهه أنّ الحكم الأوّلى المجعول لـذات الخمر محفوظ فى حـال العلم والظنّ والشكّ، فجعل حكمٍ آخر على الخمر المظنون لغوٌ لا أثر له .

ولكن يـدفعه: أنّه يكفى فى الأثر تأكّـد الحرمه فى صوره تعلّق الظنّ بـالخمر، وتكون مثلاً واجـده لعشـر درجات من المفسـده، بخلاف ما إذا لم يتعلّق الظنّ به، فإنّه يكون واجداً لخمس درجات، وربّما لا يُقْدِم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات، مع إقـدامه على ما يكون خمس درجات، وهـذا المقـدار من الأثر يكفى بعد إمكان أن يكون الظنّ من العناوين الثانويّه الموجبه للمصلحه والمفسده.

فالإنصاف، أنّه لا إشكال فی شیء من هذین القسمین.

هذا إذا أخذ موضوعاً لحکم المماثل)، انتهی کلامه(۱).

أقول: والمستفاد من کلامه من صدره إلی ذیله أنّه اعتبر فی جواز أخذ الظنّ موضوعاً لحکمٍ مماثل أمرین:

أحدهما: کونه غیر معتبر.

وثانیهما: کونه علی نحو الصفتیه.

فالظنّ المعتبر لا یصلح لذلک؛ لأنّ اعتباره مساوق لطریقیّته، بلا فرقٍ حینئذٍ بین کون الظنّ الغیر المعتبر المأخوذ صفةً تمام الموضوع للحکم المماثل أو جزئه، فالظنّ المعتبر لا یجوز مطلقاً؛ أی سواء اُخذ تمام الموضوع أو بعضه؛ لأنّ اعتباره مساوٍ لطریقیّته، کما أنّ العلم علی صراحه کلامه لا یجوز مطلقاً، لأنّ طریقیّته ذاتیّه، وطریقیّه کلّ من العلم والظنّ ممنوعٌ، لاستلزامه اللغویّه بخلاف الوصفیّه، غایته فی الجزئیّه عند الإصابه یتأکّد الحکمان کالنذر الواجب.

ویرد علیه أوّلاً: بأنّ لازم ما ذکره عدم إمکان أخذ القطع علی غیر نحو الطریقیّه؛ لأنّ طریقیّته إذا أصبحت ذاتیّه دائمیّه، لا یمکن أخذه بنحو الوصفیّه، والمفروض أنّه جعل الطریقیّه مساویاً للاعتبار، فلا یمکن حینئذٍ أخذ صفه فی الظنّ، فهکذا یکون فی العلم مع أنّه مخالفٌ للبداهه، إذ من المعلوم - کما مرّ سابقاً - أنّ العلم له وجودٌ فی النفس، وهو من هذه الجهه یعدّ من قبیل الملَکات النفسانیّه وهو المعلوم بالذات الموجود، فهکذا یکون فی الظنّ أیضاً، ولا یکون الاعتبار مساوقاً للطریقیّه، إذ لحاظه طریقاً یکون فی مرحله التصوّر ولا اعتبار فی مرحله

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۳۳ .

الإنشاء والاعتبار والتصديق، وتفاوتهما واضح.

وثانياً: أنَّه إذا كان الظنّ الطريقى مساوياً للعلم لما ثبت له من الاعتبار، فحينئذٍ لا وجه للقول فى الظنّ الغير المعتبر إنّه يصحّ إذا كان المأخوذ منه على نحو الصفتيه؛ لأنّ المفروض أنّ طريقيّته مساوقه لخروجه عن كونه ظنّاً غير معتبر، فالظنّ غير المعتبر ليس له إلّا فردٌ واحد، وهو الصفتيه فقط، سواءٌ كان قد اُخذ تمام الموضوع أو جزئه، مع أنّا نشاهد قولهم فى مقام التقسيم إنّه لو لوحظ الظنّ غير المعتبر على نحو الصفتيّه فحكمه كذا، وإن اُخذ على نحو الطريقيّه فحكمه كذا، الظاهر فى إمكان تحقّق كليهما خارجاً كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ مثل النذر ليس فيه تأكّد الحكمين، لوضوح أنّ مركز كلّ أمرٍ يكون متفاوتاً عن الآخر، فله امتثالان وعصيانان، فإنّ من نذر إتيان صلاه الجمعه إذا كانت واجبه، فإنّ مركز وجوبها وأمرها هو نفس الصلاه، ومركز وجوب النذر هو الوفاء به، المتحقّق من خلال إتيان صلاه الجمعه، وهما متفاوتان، فلا تأكّد فى الحكمين، ولذلك لو تركها استحقّ عقوبتان، بل وتجب على ذمّته كفّاره حنث النذر مستقلاًّ، وليس هذا إلّا من جهه كون الحكم فيه متعدّداً، فهكذا يكون المقام إن سلّمنا إمكان ذلك، كما سيجىء بحثه إن شاء اللّه.

ورابعاً: أنّ ما ذكره فى الظنّ ال-مُحرِز لمتعلّقه وما يكون حجّه، من عدم إمكان أخذه موضوعاً للحكم المماثل تارةً بأنّ الواقع فى طريق إحراز الشىء لا يكون من الطوارئ والعناوين الثانويّه ذات الملاک، واُخرى باستلزامه اللغويّه، غير وجيه.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا فرق بين الظنّ المعتبر وغير المعتبر فى ذلک، لأنّ الطريقيّه

لو كـانت ففى كليهمـا تكون على السّويه، فكيف أجـاز ذلـك فى غير المعتبر دون المعتبر؟! وإن كـان المقصود أنّ الشارع امتنع عن وقوع مـا هو طريقٌ للواقع، بأن يكون وجود نفسه ذا ملاك، فنحن نمنع تلك الـدعوى، إذ لا مانع عَن أن يكون الشـىء برغم كونه بنفسه طريقاً للواقع ، وجوده ذا ملاكٍ لحكم آخر ، وهو واضح.

وأمّا الثانى: فلأنّا نُجيب عنه بما أجاب نفسه الشريف فى جزء الموضوع على نحو الصفتيّه؛ بأنّ الإنسان قد لا ينبعث ولا ينزجر عن حكمٍ واحد دون الحكمين المتعدّدين، أو حكم واحد متأكّد، وعليه فلا مجال لفرض اللغويّه.

أمّا التفصيل: فقد التزم به المحقّق العراقى فى « نهايه الأفكار » حيث فصّل بين:

(كون الظنّ حجّه شرعيّه، فلا يجوز أخذه موضوعاً لحكم مماثل أو مضادّ، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو بعضه.

وبين كونه طريقاً أو صفه.

وعلّـل وجهه بـأنّ مرجع حجيّته إلى إثبـات الواقع فى المرتبه المتـأخّره عن الظنّ به، فلو حكم الشـارع حينئـذٍ فى هـذه المرتبه بما يُضـادّ الواقع أو يمـاثله، بجعل الظنّ بالخمر أو بحرمته موضوعاً لجواز شـربه أو حرمته، يلزم اجتماع الضـدّين أو المثلين فى مرتبه واحده، فى موضوعٍ واحد، ومثله ممّا يأباه العقل.

هذا إذا كان الظنّ حجّه وطريقاً محرزاً لمتعلّقه شرعاً.

وأمّـا إذا لم يكن حجّه شـرعيّه، فلاـ بـأس بأخـذه صـفهً أو طريقـاً لموضـوع الحكم، وإن كـان مضـادّاً لحكم متعلّقه) انتهى محلّ الحاجه(١).

١- نهايه الأفكار: ج٣ ص٢٨ .

أقول: وفيه ما لا يخفى فإنّ الشارع إذا جعل القطع بالحكم أو الظنّ به - معتبراً كان أو غير معتبر - موضوعاً لمماثل حكمٍ أو مضادّه بتمام الموضوع أو ببعضه، كان هذا بنفسه عنواناً مستقلاًّ، وموضوعاً على حِدَه للحكم، غير ما هو المترتّب على الواقع من الحكم إن كان، سواءٌ كان القطع أو الظنّ اُخذ طريقاً إليه أو صفةً، فلا يلزم فى صوره المصادفه والمطابقه اجتماع المثلين، ولا فى مضادّه اجتماع الضدّين، لأنّه إذا انطبق كلّ واحدٍ من العنوانين على المصداق الخارجى، فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه أعنى المجمع، وكلّ عنوان يترتّب عليه حكمه بلا تجاوز للحكم عن أحدهما إلى الآخر، فإذا قال: (أكرم العالم)، ثمّ قال: (أكرم الهاشمى)، وانطبق كلاهما على رجلٍ عالم هاشمى، أو قال بدليلٍ آخر: (أكرم العالم الهاشمى) فى قِبال (أكرم العالم)، ولم نلتزم بتقييد المطلق بالمقيّد فى المُبيّن، فلا إشكال فى أنّ الحكمين ثابتان على عنوانهما، وهما ينطبقان على الخارج، غايه الأمر يكون فى الثانى أخفى من الأوّل أى فى العامّين من وجه حيث يكون أظهر من العموم المطلق؛ لأنّ العرف فى الثانى ربّما يقيّد الإطلاق ويجعلهما عنواناً واحداً، بخلاف الأوّل، ففيما كان تمام الموضوع يكون من قبيل الأوّل، ووقوعه يكون أوضح وأظهر، وما كان جزء الموضوع فى جميع الصور يكون من قبيل الثانى، أى العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الحكم المترتّب على الذات مطلقٌ، والحكم المترتّب على عنوان المقطوع أو المظنون مقيّد، ويجتمعان فيما طابق الواقع، فإمكانه ممّا لا إشكال فيه فى جميع الصور، كما التزم به صاحب «مصباح الاُصول» فى المماثل فى جميع الصور دون المضادّ، والمحقّق الخمينى قدس سره فى تمام الموضوع فى المماثل والمضادّ دون جزئه فى جميع الصور، ولكن الحقّ عندنا

جوازه وإمكانه ثبوتاً.

هـذا ولكن الإشكال فى مقام الإثبات، إذ قلَّ ما يتّفق أن يُحكم بالمماثل لحكمٍ أو بالمضادّ له طابق الواقع أم لا يطابق، لعدم وجود الداعى فيه والتأكّد ونظائره لا يحتاج إلى مثل هذه المؤونه الزائده.

نعم، ما يمكن أن يشكل فيه هو ما إذا كان الواقع حكماً مضادّاً لحكم مترتّب على المقطوع أو المظنون، مثل ما إذا قال: (إذا قطعت بحرمه شُرب الخمر أو ظننت به فقد جعلته حلالاً وشربه واجباً)، أو قال فى صلاه الجمعه: (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها، فقد جعلتها حراماً) وصادف قطعه وظنّه الواقع، فحينئذٍ بما أنّه يتعذّر امتثال كلا التكليفين فقد يُقال إنّه استلزم للأمر بالمُحال وهو مُحال.

لكنّه ليس كذلك، لأنّ ملاك صحّه الأمر والنهى هو إمكان تحقّقه خارجاً،فإذا لم يمكن فى مقام الامتثال جمعهما، اندرج الأمر فى باب التزاحم، فيجرى فيه قاعده التزاحم من تقديم الأهمّ إن كان، وإلاّ فالتخيير.

نعم، قد يصحّ ذلک فى خصوص حكم المضادّ، إذا فُرض جزءً للموضوع الذى كان يطابق قطعه أو ظنّه الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع لاحظَ مطابقه ظنّه أو قطعه للواقع، فكانت صلاه الجمعه مثلاً واجبه فى الواقع، وبرغم ذلک حكم بأنّک (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها فهى حرام لک)، فمثل هذا لا يمكن إدخاله وعدّه من قبيل باب التزاحم الذى ملاكه كون العبد فى مقام الامتثال عاجزاً عن إتيانهما، مثل قوله: أنقذ الأب والابن، المستفاد من قوله: (أنقذ الغريق)؛ لأنّ إنقاذ كلّ واحدٍ قد يتّفق من دون تزاحم فى الخارج، غايته قد يزاحم فى مورد، فيمكن الحكم بجريان قاعده التزاحم من تقديم الأهمّ أو محتمل الأهميّه، وإلاّ فالتخيير.

هـذا بخلاـف مـا نحن فيه، حيث إنّ مركز الحكمين لاـ يمكن جمعهمـا فی موردٍ أبـداً؛ لأنّ العبـد عاجز عن امتثال الأمر بوجوب صلاـه الجمعه، وامتثال النهی المتعلّق بالقطع أو الظنّ، فلا محيص إلّا عن القول بأنّ الحكم الثانی المتعلّق بالقطع والظنّ يكون من العناوين الثانويّه، وبذلک نرفع اليد عن الحكم الأوّلی المتعلّق بصلاه الجمعه مثلاً.

وبـالجمله: ثبت من جميع مـا ذكرنـا إنّا نلتزم بجواز جميع صور الحكم المماثل أو المضادّ إلّا ما كان من قبيل جزء الموضوع فی الثانی فقط، سواءٌ أُخذ علی نحو الطريقيّه أو الوصفيّه، حيث لا يجوز ذلک فيهما، ولم يظهر لنا من يوافقنا فی ما قلنا لما قد عرفت مِن الاختلاف فی أصل المسأله، كما لم يظهر لنا من يجوّز ذلک مطلقاً فی المماثل والمضادّ بجميع صورهما، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فی المقام الأوّل من بيان أقسام القطع وما يتعلّق به.

***

فی قیام الأمارات مقام القطع وعدمه

فی قیام الأمارات مقام القطع وعدمه

البحث الثانی: یدور الکلام فیه حول أنّ الطرق والأمارات - کالبیّنه، وخبر الثقه، والإجماع المنقول - هل یصحّ قیامها مقام القطع بجمیع أقسامه أم لا یصحّ مطلقاً. أم یصحّ فی بعضها دون بعض؟

أقول: بیان ذلک موقوفٌ علی تقدیم مقدّمه، وهی: أنّ للقطع جهات ثلاث:

الجهه الاُولی: کونه صفهً قائمه بنفس القاطع من حیث إنشاء النفس فی صُقعها الداخلی صورهً علی طبق ما فی الخارج من ذی الصوره، فالصوره القائمه فی النفس تُسمّی بالمقطوع والمعلوم بالذّات، ولمکان انطباقها علی ذی الصوره الخارجیّه یطلق علیه المعلومُ بالعَرَض، والصوره الاُولی هی حقیقه العلم والمعلوم، بلا فرق فی ذلک بین کون العلم من مقوله الکیف أو الفعل أو الانفعال أو الإضافه - علی اختلاف الوجوه والأقوال - لکونه علی کلّ تقدیر الصفه القائمه فی النفس.

والجهه الثانیه: هی إضافه الصوره إلی ذیها خارجاً، لها جههُ کشفٍ وحکایهٍ ومحرزیّه عن الواقع المعلوم المنکشف، وهذه الجهه مترتّبه علی الجهه الاُولی؛ لأنّ الإحراز یتحقّق بتوسّط الصوره القائمه فی النفس.

والجهه الثالثه : هی جهه البناء والجَری العملی علی وفق العلم ، حیث إنّ أثر العلم بوجود الأسد فی الطریق هو الفرار عنه، وبوجود الماء هو التوجّه إلیه عند العطش.

أقول: إذا عرفت هذه الجهات الثلاث فی المقدّمه، فاعلم أنّه لا إشکال فی أنّ الطرق والأمارات والاُصول، سواءٌ کانت محرزه أم غیر محرزه لا تقوم مقام

الجهه الأُولى من العلم والقطع قطعاً، وإنّما الاختلاف والكلام وقع فى الجهتين الأخيرتين، بالنظر إلى الطرق والأمارات، بعد عدم الإشكال فى كون الأُصول لا تقوم مقامه، إلاّ بالنظر إلى الجهه الثالثه، وهو البناء والجرى العملى؛ لأنّ الموضوع المأخوذ فى الأُصول هو الشكّ، ومن الواضح عدم وجود جهه كشف فيه؛ لأنّ الشكّ ليس حقيقته إلاّ التحيّر، فلا طريقيّه فيه أصلاً.

وعليه فينحصر الاختلاف حينئذٍ فى خصوص الطرق والأمارات، من:

أنّ قيامها مقام القطع هل هو بالنظر إلى الجهه الثانيه، وهى الكاشفيّه والطريقيّه؟ كما هو صريح كلام النائينى قدس سره .

أو أنّ قيامها مقامه بالنسبه إلى الجهه الثالثه؟ وهى البناء والجرى العملى على الظنّ المعتبر، كالجرى على طبق القطع - فمعنى قوله: (الأماره قطع) أى يكون الجرى العملى على طبقه، كالجرى العملى على طبق القطع - كما هو المستفاد من ظاهر كلام المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار» - وهذا هو أحد ما وقع فيه الخلاف بين الأعلام - أو أنَّها لا تقوم مقامه مطلقاً ؟

وأيضاً: ممّا وقع الخلاف الكبير فيه بين الأعلام، أنّه على فرض التسليم بكون القيام فى الجهه الثانيه، فإنّه يقع الخلاف فى موضوعٍ آخر، وهو:

البحث فى أنّ يد الجعل فى الشرع بلسان دليل الاعتبار، هل هو متوجّهٌ لنفس الكشف والوسطيّه بأن يقوم الشارع بتتميم كاشفيّه الظنّ بذلك، بعدما كان ناقصاً قبله، من دون أن يكون الجعل والتشريع ناظراً إلى المؤدّى والمعلوم؟

أم ليس الأمر كذلك، بل قد يدّعى استحالته كما نَقَله المحقّقُ النائينى فى فوائده .

أو متوجّه لكـلّ من الكشف والواقع؛ أی التنزيـل يقع لكليهمـا؟ كما يظهر ذلک من كلام المحقّق الخراسانی، بل لا يبعـد دعوی استفادته من كلام الشيخ الأنصاری قدس سره أيضاً .

أو يكون التنزيل فی المؤدّی فقط دون الكشف؟ كما قد يُسند دعواه إلی الشيخ أيضاً وجوهٌ وأقوال .

وأيضاً: اختلف الأصحاب فی أنّ الأماره والطرق :

۱ - هل تقوم مقام القطع بجميع أقسامه من الطريقی والموضوعی، وفی الثانی أيضاً بكلا قسـميه، من كون القطع مأخوذاً فيه علی وجه الطريقيّه أو الصـفتيّه، كما يصحّ عليه دعوی صحّه قيامها مقامه، سواءٌ كان القطع جزءً للموضوع أو تمامه، وهو أحد الأقوال، كما يظهر ذلک من المحقّق الخمينی قدس سره .

۲ - أو لا ـ تقوم مقامه فی ما إذا اُخـذ فی الموضوع مطلقاً، ولو علی نحو الطريقيّه والكاشـفيّه، كما هو المسـتفاد من كلام المحقّق الخراسانی فی كفايته دون تعليقته.

۳ - أو تقوم فی الطريقی مطلقـاً، ولو كان مأخوذاً فی الموضوع، ودون المأخوذ فی الموضوع علی نحو الصـفتيّه، وهـذا هو مختار المحقّق النائينی، بل هو مختار الشيخ الأنصاری علی احتمال.

وأمّا احتمال عدم جواز القيام مطلقاً، لا يُعرف قولٌ منقول من أحدٍ، كما لا يخفی علی مَنْ راجع كلماتِ الأعلام فی هذا المقام .

أقول: لابـدّ قبل بيان المختار فی هذه الوجوه والأقوال، من ذِكر ما يدلّ عليها من الجواز أو الامتناع بحسب مقام الثبوت والإثبات؛ أی لابدّ قبل ذلک مِن بيان

أنّ التنزيل المذكور، هل يستلزم أمراً مُحالاً فى جميع الموارد، أم فى بعضها، أم لا يستلزم شيئاً أصلًا، فإذا فرغنا عن مرحله مقام الثبوت، وأثبتنا الإمكان، يصل الدور إلى البحث عن مقام الأدلّه والإثبات فى حجّيه الأماره والطرق.

***

المقام الأوّل / الكلام فى مقام الثبوت

المقام الأوّل

الكلام فى مقام الثبوت

أقول : يستفاد اُمورٌ ثلاثه من كلمات القوم الذين ادّعوا استحاله تنزيل الظنّ مقام القطع، إذا اُريد منه التنزيل لكلّ من الظنّ مقام القطع والمظنون مقام المعلوم :

الأمر الأوّل: وهو الذى صدرَ عن صاحب «الكفايه» من أنّ تنزيل كلا الموردين بدليلٍ واحدٍ دالٍ على اعتبار الظنّ، وإلغاء احتمال خلافه، يوجب أمراً مستحيلاً وهو الجمع بين اللّحاظين المتنافيين؛ أى اللّحاظ الآلى والاستقلالى، حيث لابدّ فى كلّ تنزيل من لحاظ ال-مُنزّل والمنزّل عليه، مع أنّ ملاحظه حجّيه الظنّ وتنزيله منزله القطع آلى طريقى، وفى حال تنزيله منزلةَ القطع فى دخله فى الموضوع يعدّ استقلاليّاً موضوعيّاً، والجمع بينهما مُحال ذاتاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أوّلاً: بما فى «فوائد الاُصول» من أنّ التنزيل لا يكون إلّا لخصوص قيام الأماره والظنّ مقام القطع، أى يكون التنزيل فى خصوص كاشفيّه الظنّ ومحرزيّته، حيث يكون كاشفاً ناقصاً، فبعد ورود الدليل يصبح كاشفاً تامّاً تعبّداً، ولذلك قال رحمه الله : (إنّا لا نقول بجواز التعبّد والجعل، إلّا فيما إذا كان الشىء المنزّل بنفسه كاشفاً، وإلّا لما صحّ التنزيل، فعلى هذا لا يستلزم التنزيل أمراً مستحيلاً لعدم وقوع التنزيل إلّا فى شىء واحد، بل التنزيل فى المؤدّى غير معقول، لا لأجل الجمع بين اللّحاظين، بل لأنّ الواقع الذى يكون متعلّقاً لا يمكن تغييره، إذ الحكم يتعلّق بما هو المؤدّى واقعاً، ولا يمكن تعلّقه بغير

متعلّقه). هذا خلاصه کلامه(۱).

أقول: ولا يخفى أنّ هذا الجواب معناه إمكان تسليم إشكال الاستحاله لو كان التنزيل بلحاظ المؤدّى والظنّ معاً؛ أى يلاحظ كلًّا من المنزّل والمنزّل عليه فى كلّ من الظنّ والواقع لولا دعواه الاستحاله من حيث نفس الواقع والمؤدّى، كما يمكن أن يكون منكراً للاستحاله، وكيف كان فهو ساكت عن تلك الحيثيّه حقيقةً، ولكن أخرج ما نحن فيه عن مورد الاستحاله موضوعاً، ولذلك لا يعدّ ما ذكره فى المقام جواباً عنه حقيقةً.

وثانياً: بما سيظهر لك إن شاء اللّه تعالى إمكان الجواب عن الاستحاله، لو فرضنا كون التنزيل بلحاظ الموردين؛ أى فيما إذا كان التنزيل بلحاظ كلٍّ من ال-مُنزّل والمنزّل عليه فى كلٍّ من الأماره والقطع، والمؤدّى المظنون والمعلوم، بأن يكون التنزيل فى أحدهما كافياً لوقوع التنزيل فى الآخر، إمّا بمقتضى ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله فى «دُرر الاُصول» حيث قال:

(إنّ القطع المأخوذ فى الموضوع :

تارةً: يفرض أنّه ملحوظ على أنّه صفه خاصّه.

واُخرى: أن يكون ملحوظاً على أنّه طريق إلى متعلّقه.

ومعنى الأوّل هو أن يكون القطع ملحوظاً بما أنّه كشف تامّ، كما أنّ معنى الثانى أن يكون ملحوظاً بما أنّه طريقٌ من أحد مصاديق الطريق المعتبر؛ أى لوحظ طريقٌ جامعٌ بين طريقيّه القطع وغيره من سائر الطرق، فتكون الثمره بينهما أنّه على الأوّل لا يقوم سائر الأمارات والاُصول مقامه بواسطه أدلّه حجّيه

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷ .

الأماره، بخلاف الثانی حیث یقوم، لأنّ الملحوظ فی القطع لیس إلّا کونه طریقاً، وهذا المعنی موجودٌ فی الظنّ مثلًا، غایه الأمر بعد ورود دلیل الحجّیه یثبت قیامُه مقامه، لأنّ أحد جزئیه یکون بالوجدان وهو الطریقیّه، والآخر بالتعبّد وهو کفایته عن الآخر.

فعلی هذا لا نحتاج فی التنزیل إلّا لواحدٍ منهما، وهو کون التنزیل بلحاظ المؤدّی منزله الواقع، لکنّه یکفی فی قیام الأماره مقام القطع لإحراز الموضوع المقیّد بعضه بالتعبّد وبعضه بالوجدان کما عرفت)، انتهی ملخّص کلامه(۱).

أو بما قد اُجیب عن هذا الإشکال بوجهٍ آخر، ویکون جواباً ثالثاً، وهو: أنّه بعد ثبوت الخمر مثلًا بالأماره تعبّداً، فالعلم بکونه خمراً تعبّداً حاصلٌ، فیُعامل معه معامله العلم بالخمر الواقعی، ولذلک إذا ثبتت خمریّه مائع بالاستصحاب أو بالأماره نحکم بحرمه شربه لکونه شرب الخمر، فکما لا إشکال فی إثبات حرمه شرب الخمر فی المثال، فلابدّ أن لا یستشکل فی ثبوت العلم بالخمریّه فیما نحن فیه بواسطه دلیل الحجّیه، هذا کما فی «الدرر».

وأجاب عنه: بدعوی الفرق بین المثال وبین ما نحن فیه باعتبار: (أنّ إثبات قید کالخمر فی مورد ما بالأصل أو الأماره یوجب إثبات کلّ أثرٍ له ومنه حرمه شربه، لأنّه أثر الخمر الواقعی، فإذا ثبتت الخمریّه تعبّداً لمائعٍ، کان أثره أنّ شربه حرامٌ کشرب الخمر الواقعی.

وهذا المعنی غیر ثابت فیما نحن فیه، فإنّه لا یمکن أن یقال إنّ أثر الخمر الواقعی أنّ العلم به موجبٌ للحرمه، بل الموضوع هو العلم بعنوان الخمریّه، وحیث

۱- الدُّرر: ج۲ / ۳۳۰.

أنّه لا ـ ملازمه بين خمريّه الشيء واقعاً، وكون العلم به علماً بالخمر، فلا ـ تكفى الأماره القائمه على الخمريّه لإثبات العلم بها)، انتهى كلامه(۱).

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب؛ لأنّ قيام الأماره على أنّ هذا المائع خمرٌ، يقتضى إثبات العلم بالخمريّه تعبّداً لا واقعاً، والمُجيب عن الإشكال لم يدّع العلم بالخمريّه الواقعيّه، حتّى يُجاب عنه بنفى الملازمه بين إثبات الخمريّه بالأماره، وبين العلم بالخمريّه الواقعيّه؛ لأنّه من الواضح أنّه لا ـ ملازمه فى أصل العلم بخمريّه شيء وجداناً، وبين كونه خمراً واقعاً، لإمكان حصول الخطأ وعدم الإصابه فى العلم، فلا فرق حينئذٍ بين المثال وبين ما نحن فيه، إذ كما أنّ حرمه شربه تكون من آثار الخمريّه الثابته بالأماره، كذلك يكون من أثرها ثبوتُ العلم بكونه خمراً تعبّداً، وترتّب آثار المترتّب على ذلك العلم كما لا يخفى.

الأمر الثانى: يدور البحث فيه حول ما ذكره بعض الأعاظم - على ما فى «تهذيب الاُصول» - وجهاً لعدول صاحب «الكفايه» عمّا ذكره فى تعليقته، والمراد من بعض الأعاظم هو المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»، حيث إنّ صاحب «الكفايه» ادّعى فى تعليقته على «الرسائل» قيام الملازمه العرفيّه بين التنزيل، ومن خلاله أجاب عن الإشكال بقوله:

(إنّ المجعول فى الأمارات يكون هو المؤدّى، وأنّ مفاد الأمارات جعل المؤدّى منزله الواقع، ولكن بالملازمه العرفيّه بين تنزيل المؤدّى منزله الواقع، وبين تنزيل الظنّ منزله العلم يتمّ المطلب).

وهكذا يصبح قوله رحمه الله جواباً آخر عن إشكال الجمع بين اللّحاظين.

۱- الدرر: ج۲ / ۳۳۳ .

إلّا أنّ المحقّق العراقی یری أنّ وجه عدول صاحب «الکفایه» عن هذا الجواب، هو استلزامه الأمر المُحال، وهو الدور الممنوع.

بیان الدور: قال رحمه الله فی مقام بیان الدور الحاصل فی المقام:

(إنّ تنزیل أحد جزئی الموضوع بلحاظ أثره، إنّما یصحّ إذا کان جزءه الآخر أیضاً محرزاً إمّا بالوجدان أو بتنزیلٍ آخر فی عرضه، کما لو کان هناک دلیلٌ علی تنزیل کلا الجزئین بالمطابقه، وأمّا إذا لم یکن کذلک، بأن کان تنزیل الجزء الآخر من لوازم تنزیل هذا الجزء، کما فی المقام، فلا یکاد یصحّ التنزیل إلّا علی وجه دائر، من جهه توقّف دلالته علی تنزیل المؤدّی، علی دلالته علی تنزیل العلم به منزله العلم بالواقع الحقیقی، إذ لولاه لا یکون للمؤدّی أثرٌ مصحّح لتنزیله، وتوقّف دلالته الالتزامیّه علی تنزیل أحد العلمین منزله الآخر علی تمامیّه التنزیل المطابقی فی طرف المؤدّی فیدور)، انتهی کلامه(۱).

ثمّ أجاب عنه بقوله: (إنّما یرد إشکال الدور إذا قلنا باحتیاج تنزیل الجزء إلی وجود الأثر الفعلی، وإلّا فبناءً علی کفایه الأثر التعلیقی للجزء، فإنّه لو انضمّ إلیه جزءه لوجب فعلاً، فلا یرد محذور الدور، نظراً إلی صحّه تنزیل المؤدّی حینئذٍ بلحاظ أثره التعلیقی، بلا توقّفه علی شیء، وحینئذٍ فالعمده هو منع الملازمه بین التنزیلین)(۲)، انتهی کلامه.

أقول: ولکن التحقیق لا یساعد أصل إشکال الدور ولا جوابه عنه.

أمّا الأوّل: فلوضوح أنّه لو سَلّمنا الملازمه العرفیّه بین التنزیلین، بأن یکون تنزیل المؤدّی بمنزله الواقع مطابقیّاً، وتنزیل العلم التعبّدی - وهو الظنّ - بمنزله

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۶ .
۲- نهایه الأفکار: ج۳ / ۲۶ .

العلم الوجدانی التزامیّاً، فلابدّ أن یکونا فی عرض واحد زماناً، وحینئذٍ ینتفی تقدُّمُ أحدهما علی الآخر الذی هو لازمٌ فی تصوّر التوقّف المنتهی الی الدور فکیف جمع قدس سره بین قبول الملازمه فرضاً، مع ورود إشکال الدور المساوق لعدم وجود التلازم بینهما.

لا یُقال: بأنّ التلازم مساوقٌ لِتقدُّم تنزیل الطابقی علی التنزیل الألتزامی فکیف یکونان من عرضٍ واحد ؟

لأنّا نقول: بأنّ التقدّم المعتبر فی الملازمه لیس زمانیّاً، بل یکون رُتبیّاً، ویکون التوقّف فی ناحیه واحده، ای تحقّق التنزیل فی الالتزام موقوفٌ علی تحقّق التنزیل فی المطابقه دون العکس، فلا دور کما فرضه قدس سره .

وأمّا الثانی: فلو سلّمنا وجود التوقّف فی کلا الطرفین، فإنّه لا تأثیر فی کون الأثر مترتّباً علیه بالفعل، أو کون الأثر تعلیقیّاً، لأنّ القطع الموضوعی مرکّب من الجزئین وهما الواقع والقطع المتعلّق به، فالأماره القائمه مقامه لابدّ أن تکون قائمةً بلحاظ کلا جزئیه، حتّی یترتّب علیه الأثر، وهذا یقتضی عود محذور الدور مرّةً اُخری، وعلیه فمجرّد القول بالأثر التعلیقی وهو لو انضمّ إلیه الجزء الآخر لتحقّق الأثر لا یکفی فی رفع المحذور، فتأمّل فإنّه دقیق.

الأمر الثالث: هو الذی تصدّی له صاحب «مصباح الاُصول» علی مبنی المحقّق الخراسانی فی المجعول فی باب الأمارات، من المنجّزیه والمعذّریه - خلافاً للنائینی رحمه الله وغیره، حیث جعلوا المجعول فیه هو الطریقیّه والکاشفیّه - فقال فی مقام بیان الاستحاله:

(إنّ التنزیل بلحاظ ذلک مستلزمٌ للتخصیص فی حکم العقل، وحکم العقل

بعد ثبوت ملاکه غیر قابل للتخصیص).

خلاصه کلامه: (إنّ العقل مستقلٌّ بقبح العقاب بلا بیان واصل، فإذا قامت الأماره علی التکلیف، فلا إشکال فی تنجّزه، وکون المکلّف مستحقّاً للعقوبه عند المخالفه، فإن کان الشارع جعله بیاناً وطریقاً، زال حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان موضوعاً، ولذا تکون الأماره وارده علی حکم العقل، لانتفاء موضوعه بورودها.

وأمّا لو لم یجعلها الشارع بیاناً، بل جعلها منجّزه للتکلیف، بأن یکون المجعول استحقاق المکلّف للعقوبه علی مخالفته، لزم من ذلک التخصیص فی حکم العقل بأن یُقال العقاب بلا بیان قبیح إلّا مع قیام الأماره علی التکلیف، فإنّ العقاب بلا بیان فی هذا المورد لیس بقبیح، وهو مُحال)، انتهی محصّل کلامه(۱).

وفیه أوّلاً: لا یخفی أنّ هذا الإشکال غیر مرتبط بالمقام، لأنّه إشکال مبنائی ومبنیٌّ علی أنّ المجعول فی باب الأمارات هل هو الطریقیّه أو المنجّزیّه والمعذّریّه کما تفطّن نفسه الشریف بذلک .

وثانیاً: مِن أنّه – کما سیأتی فی محلّه تفصیله والیک بیانه هنا اجمالاً – : أنّ حکم العقل بالتنجّز وقبح العقاب بلا بیان، إنّما یکون بعد إثبات قیام الشارع بجعل الحجّیه والاعتبار للأماره، ولولا ذلک لما کان قیام الأماره بنفسه منجّزاً حتّی من خلال حکم العقل، برغم أنّ حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان صحیح فی محلّه. ومن الواضح أنّ الحکم الواقعی مع وجود تنجّز الأماره لا یکون فعلیّاً، حتّی یجری فیه قاعده قبح العقاب بلا بیان، إذ من الواضح أنّ الشارع لا یعاقب علی الحکم الواقعی لو خالفه المکلّف فی صورهِ عمله بالأماره، ولذلک یطلق علی

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۳۷ .

الأماره کونها معذّره فی صوره المخالفه، فعلی هذا لا تجری هذه القاعده، لکن عدم جریانها لیس من جهه التخصیص أو الورود، بل لعدم وجود المورد فیها حینئذٍ.

أقول: ثمّ إنّ بعض المحقّقین - وهو سیّدنا الخمینی قدس سره - أجاب عن امتناع اجتماع اللّحاظین بما لا یخلو عن إشکال؛ فقد قال فی تقریراته:

(إنّ نظر القاطع والظانّ إلی المقطوع به وإن کان استقلالیّاً، وإلی قطعه وظنّه آلیّاً، إلّا أنّ الجاعل والمنزّل لیس نفس القاطع، حتّی یجتمع ما ادّعاه من الامتناع، بل المنزّل غیر القاطع، فإنّ الشارع ینظر إلی قطع القاطع وظنّه، ویلاحظ کلّ واحد استقلالاً واسمیّاً، وینزل کلّ واحد منزله الاُخری، فکلّ واحدٍ من القطع والظنّ وإن کان ملحوظاً فی نظر القاطع والظانّ علی نحو آلیّه إلّا أنّه فی نظر الشارع والحاکم ملحوظٌ استقلالاً، فالشارع یلاحظ ما هو ملحوظ آلیٌّ للغیر عند التنزیل علی نحو الاسمیّه والاستقلال، ویکون نظره إلی الواقع المقطوع به، والمظنون بهذا القطع والظنّ، وإلی نفس القطع والظنّ فی عرضٍ واحد نحو الاستقلال، فما ذکره قدس سره من الامتناع من باب اشتباه اللّاحظین، فإنّ الحاکم المنزِّل للظنّ منزله القطع لم یکن نظره إلی القطع والظنّ آلیّاً، بل نظره استقلالیٌ قضاءاً لحقّ التنزیل، کما أنّ نظره إلی المقطوع به والمظنون استقلالی)، انتهی کلامه(۱).

وفیه: انَّ فی کلامه مواقع للنظر، ولا أجده رحمه الله قد أنصف المحقّق الخراسانی، حیث رآه مخطئاً من جهه فرض کون اللّاحظ هو القاطع والمنزّل هو الشارع، إذ لا یتفوّه أحدٌ بأنّ المنزّل هو القاطع، بل المقصود أنّ المنزّل رأی فی کلامه بأنّ الأماره

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۰۷ .

قطعٌ وجَعَل الظنّ منزله القطع، بأنّ الظنّ فی أیّ حالٍ شاهده - أی شاهد الظنّ الحاصل للظانّ - یکون بصوره الآلیّه، بمعنی أنّ المظنون والمؤدّی بمنزله القطع یکون المقطوع، أو لاحظ الظنّ فی الظانّ علی کونه صفه نفسانیّه بمنزله القطع کذلک، وفی کلا القسمین لا إشکال فی أنّ لحاظ المنزّل فی جمله «الظنُّ قطعٌ» کان استقلالیّاً إسمیّاً، إلّا أنّ هذه الجمله جعلها حکایهً عمّا هو واقعٌ فی الخارج علی حالتین، ویدور السؤال حینئذٍ عن أنّ أیّ القسمین هو الملاحظ حال التنزیل؟

فإنْ کان الملاحظ هو القسم الأوّل، فلحاظه آلی عند لاحظه، وإن کان بالثانی فلحاظه استقلالی، فکیف یمکن الجمع بین حالتین متنافیتین؟!

ولذلک لا إشکال فی کون اللّحاظ مربوطاً للظانّ والقاطع، ولحاظ المنزّل فی تلک الجمله لیس إلّا لحاظ واحد استقلالی متعلّق بهذه الجمله، إلاّ أنّه فی مقام الحکایه عاجزٌ - بحسب مدّعی المحقّق الخراسانی- عن أن یحکی عن اللّحاظین المتنافیین، فمع هذا التوجیه یظهر أنّه رحمه الله لم یکن مخطئاً فی اللّحاظین المذکورین.

أقول: هذا ولکنّ الحقّ إمکان ذلک من دون لزوم محذور الجمع بین اللّحاظین، لأنّه یکون أحدهما بالمطابقه وبصراحه لسان الدلیل، والآخر بالالتزام لو لم تکن القرینه قائمه علی خلافه کما سیتّضح لک إن شاء اللّه فی المقام الثانی من البحث، ویتبیّن أنّ الملازمه العرفیّه موجوده فی بعض الموارد دون بعض .

هذا تمام الکلام فی مقام الثبوت والإمکان وقد عرفت عدم امتناعه.

***

المقام الثانی / الکلام فی مقام الإثبات والدلاله

المقام الثانی

الکلام فی مقام الإثبات والدلاله

أقول: یقتضی المقام أن نتعرّض لکلام المحقّق الخمینی قدس سره فی تقریراته لأنّه أحسن من جمع بین أطراف البحث فی المقام، فللّه دَرّه وعلی اللّه سبحانه أجره، فقال ما هو ملخّصه :

(الأمارات المتداوله فی أیدینا ممّا استقرّ علیها العمل عند العقلاء، بلا غمض أحد منهم فی واحدٍ منها، لتوقّف حیاه الجامعه علیها، والشارع لم یتخطّی عن ذلک، لأنّه بنفسه أحد العقلاء، ولم یؤسّس فی ذلک أمراً تأسیسیّاً من دون أن یحدث أماره أو یزید شرطاً أو یتمّم کشف أماره أو یجعل طریقیّه لواحدٍ من الأمارات، إلی غیر ذلک من العبارات التی تراها متظافره فی کلمات القوم، فعمل الشارع علی طبق الأمارات لیس إلاّ جریاً علی المسلک المستقرّ عند العقلاء، ولم یکن الغرض من السؤال فی الروایات إلاّ العلم بالصغری، وأنّ فلاناً هل هو ثقه أو لا، فراجع مظانّها تجد شواهد علی ما ادّعینا.

ومن هنا یعلم أنّ القول بتنزیل الأماره مقام القطع لا معنی له أصلًا، أمّا القطع الطریقی، فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداوله حال عدم العلم، لیس من باب قیامها مقامه، بل من باب أنّها إحدی الطرق الموصله غالباً إلی الواقع، من دون التفات إلی التنزیل والقیام.

نعم، یعدّ القطع طریقاً عقلیّاً مقدّماً علی سائر الطرق، وذلک لا یستلزم کون عملهم بغیره عند فقده من باب التنزیل والقیام، فما تری فی کلمات المشایخ من

التعبیر بأنّ الشارع قـد جعل المؤدّی منزله الواقع تارهً، أو متمّم کشـفه اُخری، أو جَعَل الظنّ عِلْماً فی مقام الشارعیّه ثالثاً، أو أعطی مقام الطریقیّه لها وغیرها لا تخلو عن مسامحه، فإنّها أشبه شیء بالخطابه إنتهی ملخصّ کلامه .(۱)

ثمّ دخـل رحمه الله فی مـا یتعلّق بـالقطع الموضوعی، وفصَّل فیه بین مـا کـان مـأخوذاً بعنوان الکاشـفیّه، فجوّز قیام الأماره مقامه، لأجل أنّه أحـد الکواشف عند العقلاء، بخلاف ما لو کان مأخوذاً بصوره الوصـفیّه، فلم یُجوِّزه؛ لأنّ الظنّ لیس بکاشف تامّ، وهو منحصرٌ فی القطع، فلا یجوز قیام شیء آخر مقامه، بلا فرق فی الصورتین بین کون القطع تمام الموضوع أو بعضه).

أقول: وفیه ما لا یخفی؛ فإنّ الشارع وإن لم یکن فی مقام العمل بالطرق المتداوله من خبر الثقه والبیّنه بمؤسّسٍ من عند نفسه غیر ما یعمله العقلاء فی اُمور معاشـهم وحیاتهم ومحاوراتهم، إلاّ أنّه لا یکون بمعنی أنّه لم یتصرّف الشارع فیها حتّی من جهه التقریر والردع، إذ ربّمـا یشاهـد بـأنّ الشـارع قـد تصـرّف فیهـا بإمضاء بعض الطرق دون بعض، کما تری بأنّ الظنّ المطلق ربّما یعمل به العقلاء، إلاّ أنّ حجّیته عند الشـرع محلّ کلامٍ وتأمّل، بل قد یمنع ویردع عن مثل العمل بالقیاس والاسـتحسانات، أو یتصـرّف فی إثبـات شـیء بعـدد خاص مثل لزوم وجود عـدلین تارهً أو ثلاثه عـدول اُخری، أو أربعه عـدول فی بعض الموارد، مع أنّ العقلاء لیس لهم بنـاء علی لزوم حصول مثـل هـذه الأعـداد، بـل ولم یحول إلیهم بمـا لهم من العمـل خارجـاً، وممّـا یمکن ملاحظته أنّ العقلاء ربّما لا یعملون بالظنّ عند التمکّن من تحصیل القطع فی واقعه، ولکن الشارع ربما أجاز ذلک مع التمکّن من

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۰۹ .

تحصیله، بل یصرّح بعدم لزوم الفحص وغیر ذلک من التصرّفات.

ولـذلک یصـحّ أن یُقال: إنّه لیس مرادهم من التنزیل والقیام فی کلماتهم إلاّ قبول الشارع لأَن یجعل الظنّ مقام القطع عنـد فقده؛ أی لم یردع ولم یمنع عن العمـل بـالظنّ، وهـذا هو الـذی یسـتفاد من کلماتهم من أنّ الأماره قطعٌ أو الظنّ کالقطع حجّه، وأمثال ذلک، وسموّا ذلک بالتنزیل، ثمّ وقع الخلاف بینهم فی أنّ مثل هذا التنزیل هل هو راجعٌ إلی المؤدّی فقط، أو إلی الظنّ فقط، أو إلی کلیهما، فإنکاره عن الثلاثه ممّا لا یخلو عن وهنٍ ومسامحه.

والتحقیق: هو أن یقـال بأنّ التنزیل بأیّ قسمٍ من أقسام المحتملات الثلاث، موقوفٌ علی ما یثبت بلسان دلیله، فإن کان لسانه کما ورد فی بعض الأخبـار فی توثیق بعض الرجـال، مثـل ما ورد فی حقّ بعض الرّواه بأنّه (کلّما یؤدّی فعنّی یؤدّی) ونظائره، فلا یبعد أن یکون التنزیـل فی المؤدّی، فبالملازمه العرفیّه یثبت کون تنزیـل الظنّ مقـام العلم إنّمـا هو من حیث الطریقیّه، کمـا أنّه لو قـام دلیـلٌ علی إثبات کون الظنّ مقام القطع، فلا یبعـد دعوی الملازمه فی ناحیه مؤدّاه أیضاً، إلاّ أن تقوم قرینه مفهمه فی مورد معیّن وتـدلّ علی أنّ العلم والقطع لوحظا علی نحـو الوصـفیّه، أی العلم القطعی یکون معتـبراً لا ـ علی نحو الطریقیّه، فحینئـذٍ لا ـ یکون التنزیل فی المؤدّی تنزیلاً فی العلم بالوصفیّه.

وقد مثّل الشـیخ الأنصاری قدس سره لهذا المورد الذی اعتبر الشارع العلم القطعی ولاحظه علی نحو الوصـفیّه بمثل الشهاده علی قضـیّهٍ یجب أن تصدر عن علمٍ، وکذلک العلم المعتبر فی الرکعتین الأولیین فی الرباعیّه، أو فی صـلاتی المغرب والصبح، فلسان التنزیل فی الأمارات لا یمکنه إثبات التنزیل فی مثل هذا العلم

فی المثالین؛ أی لاـ یمکن الاعتماد علی الأماره فی إثبات الرکعتین لأنّه لم یثبت لها العلم المعتبر فیه بصوره الوصفیّه، بل یکون المقصود من الدلیل الوارد بأنّ الظنّ قطعٌ، هو کونه مثله من حیث الطریقیّه، أی یکون قیامه مقامه بالعلم الطریقی، فیکون حکماً ظاهریّاً مثل مدلول الأمارات.

أورد علیه المحقّق النائینی فی فوائده بقوله: (ولاـ یخفی ما فیه، فإنّه لو فرض أنّه قام دلیلٌ علی تنزیل الظنّ منزله العلم من هذه الجهه، یکون ذلک من التنزیل الواقعی، والتعمیم فی ناحیه الموضوع واقعاً من قبیل قوله: «الطواف بالبیت صلاه»)(۱)، لیس ذلک من الحکم الظاهری لما تقدّم من أنّ الحکم الظاهری ما کان فی طول الواقع، وواقعاً فی طریق إحرازه، وأین هذا من تنزیل صفهٍ مقام صفهٍ اُخری؟! فإنّ الظنّ حینئذٍ لم یعتبر من حیث إحرازه للمتعلّق، بل من حیث إنّه صفه، فیکون فی عرض العلم موضوعاً واقعیّاً لحکم واقعی وذلک واضح.

والذی یُسهّل الخطب أنّه لم نعثر فی الفقه علی مورد اُخذ العلم فیه موضوعاً علی وجه الصفتیه، والأمثله التی ذکرها الشیخ قدس سره فی الکتاب لیس شیء منها من هذا القبیل، فإنّ العلم فی باب الشهاده اُخذ من حیث الطریقیّه ولذا أجاز الشهاده فی موارد الید کما دلّت علیه روایه حفص(۲)، وفی باب الرکعتین الأولتین لم یؤخذ فیهما علی نحو الصفتیه ، بل علی نحو الطریقیّه، کما یدلّ علی ذلک بعض الأخبار الوارده فی ذلک الباب، مثل قوله علیه السلام : «حتّی تثبتهما أو تحرزهما »(۳) . وامثال ذلک من التعبیرات الظاهره فی أنّ العلم اعتبر من حیث الطریقیّه.

۱- المستدرک: ج۲ الباب ۳۸ من أبواب الطواف، الحدیث ۲ .

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ ، الباب ۲۵ من أبواب کیفیّه الحکم وأحکام الدعوی، الحدیث ۲.

۳- وسائل الشیعه: ج۵ ، الباب ۱ من أبواب الخلل، الحدیث ۱۵ .

وبـالجمله: ظاهر العلم مهما اُخـذ فی لسان الـدلیل، هو العلم الطریقی، وإرجاعه إلی العلم الصـفتی یحتاج إلی قرینه لم نعثر علیها فی شیء من المقامات)، انتهی کلامه(۱).

ولکن الحقّ أن یُقال: إنّ لسان التنزیل القائل بأنّ الظنّ یقوم مقام العلم:

تارهً: یُراد منه إثبات طریق آخر غیر طریقیّه القطع، أی أنّ الشارع یُعلن بأنّ الطریق عنـده غیر منحصـر بالقطع، بل الظنّ أیضاً عنده طریق، فهو حینئـذٍ لا یقصـد من خلال البیان التوسـعه فی موضوع القطع، بأنّ القطع عنـدی له فردان وجدانی وتعبّدی، بحیث لولا ذلـک التنزیـل لمـا کان الظنّ طریقاً خارجاً قبل ذلک، بل المقصود فی مثل ذلک هو إمضاء ما هو المتـداول بین العقلاء من عدّ القطع والظنّ طریقین، والشارع قد أمضی ذلک أیضاً بهذا اللّفظ ولم یردع عن طریقیّته، فلازم ذلک هو جواز الاکتفاء بالظنّ عند فقـد القطع، ما لم یُحرز أخذ الشارع القطع بوجوده الخاصّ ولو علی نحو الطریقیّه طریقاً، وعلیه فلو اسـتفدنا من کلامه أنّه لاحظه بما أنَّه أحـد مصادیق الطرق، فحینئـذٍ إذا فقد مثل طریقیّه القطع یصحّ الاکتفاء فی مثله بالظنّ، کما فی القطع بنجاسه الثوب الذی یمنع من إتیـان الصـلاه فیه حیث إنّه یکون وجود القطع هنا من باب أحـد الطرق، فلـذلک لو اُقیمت البیّنه علی نجاسـته، فأیضاً لا تجوز الصلاه فیه، لأنّ الشارع قد اکتفی بالظنّ واعتبره طریقاً معتبراً لإثبات الممنوع وترتّبِ الأثر علیه. والشاهد علیه ملاحظه کتب الفتوی فی التصـریح بالمسأله المـذکوره، بل قـد یُشاهـد فی مثلها بأنّ الشارع أمضـی طریقیّه الظنّ والبیّنه حتّی فی صوره إمکان تحصیل القطع، فلیس هذا إلّا لأنّه

۱- فوائد الاُصول: ج۳، ۲۶.

لاحظه بما أنّه أحد الطرق، فالحکومه هنا ظاهریٌ علی تعبیر القوم، وإلاّ فإنّه لیس بحکومه علی ما هو المصطلح علیه عندالقوم،لما قد عرفت من عدم التوسعه فی شیء، بل الصحیح هو تعبیر الشیخ قدس سره بأنّه یکون حکماً ظاهریّاً لإمکان الخطأ فی الطریقیّه أیضاً.

واُخری: یُراد منه بیان التوسعه فی موضوع القطع، بأن یُعلن الشارع بأنّ القطع له فردان وجدانی وتعبّدی، فلا إشکال فی کونه حینئذٍ حکومهً واقعیّه، إلاّ أنّ إفهام مثل ذلک یحتاج إلی مؤونه زائده، وقرینه واضحه مفهمه، وإلاّ کان الإطلاق فی لسان التنزیل منصرفاً إلی القسم الأوّل، بل التنزیل بمثله نادرٌ جدّاً، فقیام مثل هذا الظنّ مقام القطع الوجدانی موقوفٌ علی ملاحظه لسان دلیل، الذی جعل القطع موضوعاً للحکم، فإنْ استظهر منه کون القطع فیه وجدانیّاً لا الأعمّ، فلا إشکال حینئذٍ علی عدم جواز قیامه مقامه وإلاّ جاز قیامه .

ولعلّ مسأله العلم فی الشهاده، وفی الرکعتین الاُولَیَیْن من الفریضه، الرباعیّه وفی فریضه الصبح والمغرب من هذا القبیل؛ أی أنّ العلم مأخوذ فیه علی نحو طریقیّه خاصّه، أی علی نحو الکشف التامّ، أو بتعبیر آخر أخذ بصوره القطع الوجدانی لا ـ الأعمّ منه ومن التعبّدی، وعلیه فلا بأس حینئذٍ بذکر الأخبار الدالّه علی صدق هذه الدعوی:

۱ - روی الشیخ الحُرّالعاملی رحمه الله فی باب الشهادات بسنده عن علیّ بن غیاث، عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتّی تعرفها کما تعرف کفّک»(۱).

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ ، الباب ۲۰ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱.

۲ – وروی الشیخ الصدوق مرسلاً، قال: «ورُوی أنّه لا تکون الشهاده إلّا بعلم، الحدیث»(۱).

۳ – وروی المحقّق فی «الشرائع» عن النبیّ صلی الله علیه و آله مرسلاً وقد سُئل عن الشهاده، قال: «هل تری الشمس؟ علی مثلها فاشهد أو دَع»(۲).

فإنّ الظاهر المستفاد من هذه الأخبار – بل علیه الفتوی – عدم جواز الشهاده إلّا عن علم وجدانی، کما مثّل رسول اللّه صلی الله علیه و آله لذلک برؤیه الشمس.

وأمّا ما نقضه المحقّق النائینی بمثل الشهاده بما فی الید علی روایه حفص بن غیاث، فإنّه فی الحقیقه لیس بنقض، لأنّ الشارع حیث جعل نفس الید أماره عقلائیّه شرعیّه علی الملکیّه، فالشهاده تقع فی الحقیقه علی کون المال فی ید زیدٍ مثلًا، إلّا أنّ الشارع حَکَم بالملکیّه بواسطه الید، لا أنّ الشهاده تثبت الملکیّه بواسطه الید، حتّی یقال إنّها شهاده بالظنّ ولیس بعلمٍ، کما قد ذکر فی الحدیث بأنّ الراوی نقل أنّه قال للإمام علیه السلام ذلک الرجل أشهد أنّه فی یده، ولا أشهد أنّه له ولعلّه لغیره، فأجاب عنه الإمام بصوره النقض: «أفیحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال الصادق علیه السلام : فلعلّه لغیره، إلی أن قال علیه السلام : لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق»(۳).

وأمّا فی مسأله العلم فی الرکعتین فهناک خبران یدلّان علیه:

الخبر الأوّل: معتبره زراره بن أعین، قال: «قال أبو جعفر علیه السلام : کان الذی فرض اللّه علی العباد عشر رکعات، وفیهنّ القراءه، ولیس فیهنّ وهمٌ – یعنی سهواً – فزاد رسول اللّه صلی الله علیه و آله سبعاً وفیهنّ الوهم، ولیس فیهنّ قراءه، فمن شکّ فی الأولتین

۱– وسائل الشیعه : ج۱۸ ، الباب ۲۰ من أبواب الشهادات، الحدیث ۲ و ۳.

۲– وسائل الشیعه : ج۱۸ ، الباب ۲۰ من أبواب الشهادات، الحدیث ۲ و ۳.

۳– وسائل الشیعه: ج۱۸ ، الباب ۲۵ من أبواب کیفیّه الحکم وأحکام الدعوی، الحدیث ۲.

أعاد حتّی يحفظ، ويكون علی يقين، ومن شكّ فی الأخيرتين عمل بالوهم»(۱).

الخبر الثانی: صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سألتُ أباعبداللّه عليه السلام : عن الرجل يُصلّی ولا يدری أواحدةً صلّی أم ثنتين؟ قال: يستقبل حتّی يستيقن أنّه قد أتمّ، وفی الجمعه وفی المغرب وفی الصلاه فی السفر»(۲).

فإنّ التعبير بقوله عليه السلام : «ويكون علی يقين» فی الحديث الأوّل، و«حتّی يستيقن أنّه قد أَتَمَّ» فی الحديث الثانی شاهدٌ علی اعتبار وجود اليقين الوجدانی ولو علی نحو الطريقيّه، فلا يجوز الاكتفاء بالقطع التعبّدی مثل الظنّ وخبر الثقه والبيّنه فيهما، إلاّ أن يحصل له اليقين بذلك فهو أمرٌ آخر يدخل فی موضوع الحكم.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع الشيخ رحمه الله فی هذه الأمثله من أنّ اليقين والقطع مأخوذٌ علی نحو الكاشف التامّ ولو كان طريقيّاً فی ذاته، لا مأخوذٌ باعتبار أنّه أحد مصاديق الطرق حتّی يصحّ قيام الظنّ مقامه، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فی قيام الأمارات مقام القطع.

***

المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والاُصول مقام العلم

المقام الثالث

البحث عن قيام القواعد والاُصول مقام العلم

أقول: الثابت أنّ الاُصول علی قسمين: محرزه، وغير محرزه.

الاُولی منهما: فهی مثل الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ، وقاعده اليد، وقاعده الشكّ بين الإمام والمأموم وحفظ أحدهما للآخر، وقاعده كثير الشكّ لا

۱- وسائل الشيعه: ج۵ ، الباب ۱ من أبواب الخلل، الحديث ۱ .

۲- وسائل الشيعه: ج۵ ، الباب ۱ من أبواب الخلل، الحديث ۷ .

يعتنى بشكّه.

والسؤال حينئذٍ عن أنّه: هل تقوم هذه القواعد والاُصول مقام القطع مطلقاً، سواءٌ كان طريقيّاً أو موضوعيّاً، وفى الموضوع أيضاً سواءٌ كان طريقاً فى الموضوع أو وصفيّاً، وسواءٌ كان القطع تمامَ الموضوع أو جزئه؟

أو لا تقوم مطلقاً ؟

أم لابدّ من التفصيل بين الطريقى المحض حيث تقوم، وبين الموضوعى حيث لا تقوم مطلقاً ؟

أم فى الموضوعى أيضاً لابدّ من التفصيل بين كونه طريقاً فى الموضوع حيث تقوم ووصفيّاً حيث لا تقوم؟ وجوهٌ وأقوال.

أقول: أمّا القول بعدم قيام الاُصول المحرزه مقام الطريقى المحض، فإنّه لم يعرف له قائل بين المتأخّرين إلاّ سيّدنا الخمينى قدس سره فى قاعده التجاوز والفراغ، حيث صرّح بنتيجه القيام لا القيام مقامه كما فى تهذيبه.

وعليه، فالاختلاف واقعٌ فى مرحله القطع الموضوعى، مع الالتفات أيضاً بأنّ عدم قيام الاُصول مقام القطع الموضوعى الوصفى الذى اُخذ القطع فيه بصوره الكشف التامّ الوجدانى، مورد الإتّفاق فى الجمله، فينحصر الخلاف فى قيامها مقام القطع الطريقى فى الموضوع، حيث ذهب إلى القيام مقامه مثل الشيخ الأعظم على ما سيظهر وينسب إليه، والمحقّق النائينى، وصاحبى «مصباح الاُصول» و«عنايه الاُصول» و«منتهى الاُصول» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الاُصول» ومؤلف «نهايه الأفكار» على تقديرٍ لا مطلقاً، وهو فيما إذا لوحظ فى الاستصحاب جهه كشفه عن الواقع بالجرى العملى على إبقاء اليقين لا جهه شكّه وإلاّ لا يقوم مقامه.

أقول: والأقوى هو قيامها مقام القطع مطلقاً إلّا الوصفى منه، سواءٌ التزمنا بأنّ الاستصحاب يعدّ من الأمارات كما عليه البعض، أو من الاُصول التعبّديّه كما عليه المشائخ؛ لأنّ الشارع قد لاحظ الاستصحاب والقواعد المزبوره بما أنّها علمٌ تعبّدى، وناظرةٌ الى الواقع ويُترتَّب عليها آثاره فى ظرف الشكّ، ولذلك يترتّب عليها آثاره العقليّه من المنجّزيه والمعذّريه، وآثاره الشرعيّه من قيامها مقام القطع إذا اُخذ بصوره أحد مصاديق الطرق كما بيّناه فى بحث الأمارات.

وتوهّم: أنّه كيف يجمع بين الشكّ المأخوذ فى موضوع الاُصول، وبين كونها علماً بالنظر إلى الواقع ومحرزاً له.

مدفوعٌ: بأنّ الجمع بين الشكّ والعلم الوجدانيّين يكون جمعاً بين المتناقضين، لا الجمع بين الشكّ الوجدانى والعلم التعبّدى، فإنّه لا مانع منه، وإلّا لزم التناقض فى جميع موارد التنزيل، مثل قوله عليه السلام : «الفقّاع خَمرٌ استصغره الناس»، أى أنّ الفقّاع فقّاعٌ وجداناً وخمرٌ تعبّداً. وهكذا فى قوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه»؛ أى الطواف طوافٌ وجداناً وصلاةٌ تعبّداً، وليس فى هذا تناقضٌ أصلاً، هكذا الحال فى المقام،فإنّ فى موضوع الاُصول شكّاً وجداناًولكنّها علم تعبّداًفيمقام إحراز الواقع.

مضافاً إلى أنّ الأمارات أيضاً اُخذ فى موضوعها لُبّاً عدم العلم والشكّ؛ لأنّ جعل الشارع الأمارات حجّه، ليس فى مورد العلم بالواقع، ولا العلم بخلافه؛ لأنّ الأوّل مستلزمٌ للغويّه، والثانى للتناقضٌ والخلف، فلابدّ أن يكون موردها هو عدم العلم، ومع ذلك جعلها الشارع بنفسها علماً تعبّديّاً، ولا منافاه بينهما، فَحالُ الاُصول المحرزه فى قيامها مقامه حال الأمارات والطرق، تقوم حتّى فى القطع

المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیّه، مثل القطع الطریقی المحض، بخلاف القطع الذی أُخذ فی موضوع الحکم بصوره الکشف الوجدانی والعلم الحقیقی صفهً، فأنّه لا یمکن قیام الاُصول مقام مثل ذلک، کما لا تقوم الأمارات مقامه، وهو کالقطع فی الرکعات الثنائیّه والقطع فی الحلف والشهاده کما عرفت توضیحه.

أقول: ولکن فی «مصباح الاُصول» لسیّدنا الخوئی هنا کلام لا یخلو عن إشکال، قال رحمه الله : (نعم یستثنی من ذلک ما لو التزمنا فیه بقیام الأصل مقام القطع المأخوذ فی الموضوع بنحو الطریقیّه، إذ یلزم إلغاء اعتبار القطع رأساً کما فی العلم المأخوذ فی رکعات صلاه المغرب والصبح والرکعتین الأُولیین من الصلوات الرباعیّه، فإنّ العلم مأخوذٌ فیها بنحو الطریقیّه، ولا یقوم مقامه الاستصحاب، أی استصحاب عدم الإتیان بالأکثر المعبّر عنه بالبناء علی الأقلّ.

والوجه فی ذلک أنّ الاستصحاب جارٍ فی جمیع موارد الشکّ المتعلّق برکعات صلاه المغرب والصبح والأولیین من الصلوات الرباعیّه، فلو بنی علی قیام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ فی الموضوع، لزم أن یکون اعتبار العلم لغواً، ولزم إلغاء الأدلّه الدالّه علی اعتبار العلم)، انتهی کلامه(۱).

وجه الإشکال فیه أوّلاً: أنّ هذا لا یوجب اللّغویّه، لأنّه :

إن اُرید منه أنّ ذلک مستلزمٌ لعدم العمل بالعلم الذی ورد فی نفس الدلیل، الوارد فی مورد الشکّ لجریان الاستصحاب فیه.

قلنا: إن کان مفاد أدله اعتبار العلم فی مثل الصلواتِ هو أخذ العلم والقطع فیها بما أنّه احد مصادیق الطرق المعتبره الی الواقع والمحرز له وسلَّمنا أن

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۴۰ .

الأستصحاب يكون منها فالعمل بالأستصحاب فى هذه الموارد يكون هو العملَ بهذه الأدلّه لأنّ المفروض كون الاستصحاب حينئذٍ يكون علماً تعبّداً، فكما تصحّ الصلاه مع العلم الوجدانى بعدد الركعات، كذلك تصحّ مع العلم التعبّدى وهو الاستصحاب.

وإن اُريد غير هذا، فلابدّ من البيان.

وثانياً: أنّ توافق الاستصحاب للعلم هنا لا يوجب اللّغويّه، لإمكان بيان وجه الفرق، وهو عدم إضرار حدوث الشكّ، حتّى يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما لو قلنا بلزوم العلم فيه، حيث يصحّ أن يُقال معه إنّ حدوث الشكّ يضرّ بصحّه الصلاه، كما يلوح من كلام السيّد رحمه الله فى «العروه» فى مبطلات الصلاه، وإن اعترضنا عليه فى حاشيتنا بعدم الإضرار بحدوث الشكّ ثمّ الرجوع إلى العلم، ولكن الإشكال هو ما عرفت منّا سابقاً بأنّ العلم المأخوذ فى مثل عدد الركعات وأخويه، هو العلم القطعيالتى البتّى،لكن لا يقوم الاستصحاب مقامه، كما لا تقوم الطرق والأمارات مقامه، إذ الاستصحاب ليس شأنه أرفع من سائر الأمارات لو لم يكن أحدٌ منها، كما احتمله البعض، فاستثناء المورد من قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقى فى الموضوع يكون بلا مورد وبلا وجه، واللّه العالم.

هذا تمام الكلام فى الاُصول المحرزه، ومنها القواعد الكليّه مثل قاعده الفراغ والتجاوز والشكّ لكثير الشكّ وغيرها.

***

البحث عن الاُصول غير ال-مُحرَزه

البحث عن الاُصول غير ال-مُحرَزه

أقول: يـدور البحث فى المقـام حول النوع الثـانى من الاُـصول، وهى الاُـصول غير المحرزه التى ليس لهـا نظر إلى الواقع، بل هى مجعولهٌ لتعيين وظيفه الجاهـل بـالواقع كالاحتيـاط الشـرعى والعقلى، والبراءه العقليّه والشـرعيّه من الاُصول الحكميّه، أصاله عـدم التذكيه والحريّه والفراش والصحه من الاُصول الموضوعيّه، ويقع البحث فيها من جهتين:

الجهه الاُولى فى بيـان اقوال العلمـاء: فقـد ذهب كثيرٌ من الاُـصوليّين كـالمحقّق الخوئى والنائينى والعراقى والحائرى والخراسانى والإصـفهانى والخمينى والفيروزآبـادى رحـمهم الله الى عـدم قيـام الاُصول مقام القطع مطلقاً أى الطريقى والموضوعى، خلافاً لما قال سيّدنا الحكيم رحمه الله فى حقائقه من التفصيل :

بين ما لو كان الأصل من قبيل أصاله الاحتياط العقلى والتخيير، فإنّه حينئذٍ لا يقوم مقام القطع الطريقى ولا الموضوعى، ولو لأجل عدم كونه شيئاً حتّى يقوم مقامه ويترتّب عليه الأثر.

وبين ما لو كان من الاُصول الحُكميّه غير ما ذُكر، مثل البراءه الشرعيّه أو الاحتياط الشرعى - إنْ قلنا به كما عليه بعض الأخباريّين - أو الاُـصول الموضـوعيّه مـن أصـاله عـدم التـذكيه والحريّه والفراش والصـحّه وغيرهـا، حيث يقـوم مقـام القطـع الطريقى دون الموضوعى.

بل قـد يستشـعر ذلك من إطلاق كلام الشـيخ الأعظم رحمه الله حيث قال فى رسائله: (ثمّ من خواصّ القطع الـذى هو طريقٌ إلى الواقع، قيام الأمارات الشرعيّه

والأُصول العمليّه مقامه فى العمل.. إلى آخره)، لو لم يكن مراده من الأُصول مثلُ الاستصحاب، كما يلوح من تمثيله بعده، وكيف كان هذا من جهه الأقوال.

الجهه الثانيه: فى بيانِ ما هو الحقّ فى الاختيار، فنقول:

لو التزمنا بأنّ الملاک فى التنزيل والقيام كون الشىء ناظراً إلى الواقع، وجعله محرِزاً ولو تعبّداً، فلا إشكال فى عدم كون هذه الأُصول كذلک .

وإن يمكن الإشكال فى مثل أصاله الحليّه المستفاد من قوله عليه السلام : «كلّ شىء لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، بناءً على أن يكون المراد منه هو جعل الحِلّ الواقعى فى مرتبه الشکّ، فيكون من قبيل جعل المؤدّى نظير الأماره القائمه على الحِلّ، فيترتّب عليه آثار الحلّ الواقعى، ولكن فيه كلامٌ ليس المقام مورداً للبحث عنه، فيوكل إلى محلّه.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لقيام هذه الأُصول مقام القطع مطلقاً لا طريقيّاً ولا موضوعيّاً، إذ لا سنخيّه بين بيان الوظيفه بواسطه حمل هذه الأُصول على الواقع، وبين ما يشير إلى الواقع، وتنزيل الشىء منزله الواقع تعبّداً، كما فى الأمارات وبعض الأُصول.

وأمّا إن التزمنا بأنّ ملاک التنزيل والقيام، هو كون الأثر المترتّب على القطع يترتّب على ذلک الشىء من المنجّزيّه عند الإصابه، والتعذّر عند الخطأ فى القطع، أو التنجيزيّه فى العلم، فيكون العمل بذلک الشى عذراً، فهذا المعنى موجودٌ فى الأُصول أيضاً، إذ أثر جريان كلّ أصل فى كلّ موردٍ هو تنجّز مفاده، ولزوم العمل به عقلاً، بحيث يستحقّ العقوبه لدى المخالفه، كما يكون العمل به عُذراً عقلاً عمّا هو فى الواقع لو خالفه ولم يصادفه.

وبالجمله: فبالنظر إلى ذلك يكون التنزيل والقيام صادقاً، أي عند فقدان القطع والظنّ يصحّ العمل بالأصل وترتيب الآثار عليه.

أقول: والحقّ هو الأوّل، إذ الصحيح في التنزيل هو كون المنزّل مثل المنزّل عليه، في كونه ناظراً إلى الواقع ومحرِزاً له، وهذا المعنى موجودٌ في الاُصول المحرِزه دون غيرها.

(جواب المحقّق الخراساني عن الإشكال:) قال رحمه الله في «الكفايه» مقام الجواب عمّا قيل من أنّه لا بأس بالقول بقيام الاحتياط في تنجّز التكليف، لو كان مقام القطع بأنّه:

(أمّا الاحتياط العقلي: فليس إلاّ نفس حكم العقل بتنجّز التكليف، وصحّه العقوبه على مخالفته، لا شيءٌ يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأمّا النقلي: فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحّه العقوبه على المخالفه كالقطع، إلاّ أنّه لا نقول به في الشبهه البدويّه، ولا يكون بنقلي في المقرونه بالعلم الإجمالي، فافهم)(۱) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أوّلاً: من أنّ الاحتياط العقلي عباره عن حكم العقل بالإتيان بأطراف العلم الإجمالي أو بتركها، وعلّه جَعل مثل هذا الحكم هو تنجّز التكليف فيها بسبب قيام العلم الإجمالي، لا أنّ حكم العقل بنفسه ينجّز التكليف، كما أنّ حكم العقل بتنجيز التكليف في العلم التفصيلي أيضاً يكون من جهه الحكم بالإتيان بسبب قيام العلم التفصيلي، فيكون لذلك منجّزاً للتكليف، فالقول بأنّه لا شيء هنا حتّى يقوم مقام

۱- كفايه الاصول، ج۲، ص۲۳.

القطع لیس بجیّد، بل الصحیح فی الجواب، هو ما ذکرنا من عدم النظر فی الاُصول غیر المحرِزه إلی الواقع، مالا یکون محرِزاً له، لا یقوم مقامه.

وثانیاً: أنّ جوابه عن الاحتیاط النقلی بأنّه فی الشبهات البدویّه لا نقول به وفی المقرونه بالعلم الإجمالی حکمٌ عقلی مخدوشٌ:

أوّلًا: إنّ التزامه به لا یوجب عدم کونه کذلک واقعاً، إذ الأخباریّین یقولون به.

وثانیاً: أنَّ لسان أدلّه الاحتیاط کقوله علیه السلام : «قِف عند الشبهه»، قد حُملت علی صوره أطراف العلم الإجمالی، فلازمه هو الاحتیاط بالعقل والشرع.

وبالجمله: ثبت من جمیع ما ذکرنا أنّ الأمارات والطرق والاُصول المحرِزه، یقوم جمیعُها مقام القطع مطلقاً، طریقیّاً کان أو موضوعیّاً، إلاّ ما یکون موضوعیّاً بالقطع الوجدانی، الذی یُسمّی بالقطع الوصفی حیث لا مجال لأن یقوم مقامه، بلا فرق بین کونه تمام الموضوع أو جزئه فی طرفی الإثبات والنفی.

وأمّا الاُصول غیر المحرِزه، فلا تقوم بجمیع أقسامها مقامه مطلقاً، بلا فرق فی ذلک بین کونها من الاُصول الحُکمیّه أو الموضوعیّه، وبلا فرق بین کونها تمام الموضوع أو جزئه .

تنبیهٌ:

قام بعض الأعلام کصاحب «مصباح الاُصول» تبعاً لصاحب «الکفایه» باستعراض هذه المسأله علی نحوٍ خاص، حیث جعل لبحث الظنّ عنواناً مستقلًّا فی المباحث السابقه، فقال:

تارهً یکون الظنّ طریقاً للحکم، واُخری موضوعاً له.

ثمّ فی الموضوع :

تارةً: يكون تمام الموضوع.

وأُخرى: يكون جزءَ الموضوع.

وعلى كلّ التقادير، قد يكون: موضوعاً لحكم يخالف حكم نفسه، أو موضوعاً لحكم نفسه، أو لمثله، أو لضدّه.

ثمّ على التقادير المذكوره:

تارةً: يكون الظنّ من الظنّ الخاص وحجّه معتبره شرعيّه.

وأُخرى: ما لا يكون كذلك، بل يكون من الظنّ المطلق.

وحيث كان أكثر مباحثه مشابهاً لمباحث القطع، بل قد أشرنا فى ضمن المباحث إلى حال الظنّ أيضاً - كما فعله المحقّق النائينى قدس سره - أعرضنا عن التعرّض إلى ذلك مستقلاًّ خوفاً من إتلاف الوقت بتكرار بعض المباحث، وعدم الاحتياج إلى بعض آخر منها، لعدم ترتّب حكم شرعى عليه، فيما لو كان الظنّ مأخوذاً فى موضوعه حتّى يبحث فى أطرافه.

وعليه، فالأولى هو الانصراف عن إطاله الكلام، والتعرّض لما هو الأهمّ فى المقام. والحمد للّه أوّلاً وآخراً.

***

الأمر السادس / فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه

الأمر السادس

فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه

یشتمل هذا البحث علی جهات عدیده ومباحث مفیده، فلا بأس بالإشاره إلیها بحسب مقتضی المورد، فنقول وباللّه الاستعانه:

الأمر الأوّل: لا إشکال فی أنّ الالتزام الباطنی والاعتقاد القلبی یعدّان من العوارض النفسانیّه کالحبّ والبغض والخضوع والخشوع، وهذه العوارض لا تحصل فی النفس إلاّ بوجود أسبابها وعللها ومبادیها، فإنّ لکلّ واحدٍ من هذه العوارض مبادٍ وعلل تستدعی وجود تلک العوارض، فإذا حصلت تلک العلل فلا محاله تتحقّق تلک العوارض قطعاً. کما یستحیل حصول تلک العوارض من دون علل ومبادٍ، فنتیجه هذه المقدّمه هی أنّ حصول هذه العوارض لا یمکن أن یکون بإراده واختیار، بحیث یتحقّق من دون وجود عللٍ وأسباب، کما أنّ عکسه غیر ممکن؛ یعنی إذا حصلت الأسباب والعلل لا یمکن تخلّف وجود هذه العوارض وتحقّقها.

ولازم ذلک أنّ العلم بوجود الباری وعظمته وقهاریّته، لا ینفکّ عن لزوم الخضوع والخشوع والتذلّل له سبحانه وتعالی، ومن ذلک یعلم عظمه مقام مولی الموالیوقطب الموحّدین أمیرالمؤمنین علیه صلوات المصلّین،حیث قال بمالم یسبقه أحدٌ من الأوّلین والآخرین، وهو قوله علیه السلام : (لو کُشفَ الغطاء ما ازددتُ یقیناً).

ومن هنا یُعلم أنّ الحالات المخصوصه له علیه السلام کانت معلوله لهذه العلّه .

وکون ذلک أمراً غیر اختیاری لا یوهم استلزام أن لافعدّه من فضائله لعدم

صدوره باختیاره، لما ستعرف إنْ شاء اللّه، مضافاً إلی أنّ تحصیل مراتب هذا العلم کان بیده وتحت اختیاره، وما یکون بالواسطه اختیاریّاً فهو اختیاری، لأنّ الالتزام بمثل هذا العلم من حیث بناء القلب علی طبقه وعدمه یعدّ أمراً اختیاریّاً، ولو کان أصل حصول التذلّل والتخضّع فی قِباله أمراً قهریّاً.

وکیف کان، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال الواجب الوجود، المستجمع لجمیع الصفات الکمالیّه من الجمالیّه والجلالیّه، ووحدته، لا یمکن له الاعتقاد الوجدانی والقلبی بإنکار وجوده وعدم وحدته، کما لا یمکن الالتزام بضدّ أمر تکوینی مقطوع به، مثل الاعتقاد ببیاض الفحم، وسواد اللّبن ونظائر ذلک، ولذلک لا مجال من فرض قیام الاعتقاد الحتمی علی ضدّ أمر تشریعی الذی ثبت بالدلیل القطعی کونه أمراً شرعیّاً.

نعم، لا ـ مانع من إنکاره ظاهراً، وجحده لساناً کما نشاهد ذلک خصوصاً فی یومنا هذا من إنکار کثیر من الضروریّات والبدیهیّات، مع معرفتهم ببطلان مرامهم وعقیدتهم، وبرغم ذلک ینکرون، کما أنّ اللّه تبارک وتعالی قد أخبر عن ذلک فی قصّه إخوه یوسف مع أخیهم، حیث إنّهم عملوا بخلاف علمهم، وکان فعلهم علی أخیهم ظلماً فی حقّه، لم یکن یستحقّه، ولذلک اعترفوا بذُنُوبهم کما وردت الإشاره إلیه فی قوله تعالی: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ»(۱).

بل الإنکار باللّسان والظاهر لا ینافی الأعتقاده القلبی، فقد یکون الإنسان مذعناً بقلبه لکنّه منکرٌ بلسانه وظاهر حاله، وقد وردت الإشاره إلی هذه الحاله فی قوله تعالی: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا

۱- سوره یوسف: الآیه ۹۶ .

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْما وَعُلُوّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَهُ الْمُفْسِدِينَ»(۱).

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الاعتقاد والالتزام بصميم القلب بضدّ ما تعلّق به علمه غير ممكن، كما أنّ الالتزام به يعدّ أمراً قهريّاً ومن آثار العلم به، فلا يكون ذلک بإرادته واختياره، وما لا يكون بالاختيار لا يمكن تعلّق التكليف به، إذ هو يتعلّق بما هو مقدورٌ له، فلابدّ أن يكون مرادُ الاُصوليّين من هذا البحث بأنّ الموافقه الالتزاميّه هل هو واجبٌ أم لا؟ غير ما هو ظاهره؛ فمرادهم أنّه هل يجب البناء القلبى على طبقه مضافاً إلى الإتيان به عملاً في الواجب أو إلى تركه فى العمل فى الحرام، حتّى يلزم أن يترتّب على وجوده المثوبه وعلى تركه العقوبه، غير ما يترتّب على أصل العمل أم لا يجب؟ فهو أمرٌ ممكنٌ ويصحّ البحث فيه.

وأيضاً: لو فرضنا إمكان تعلّق التكليف بمثل ذلک الالتزام القلبى، على ما هو الظاهر من كلامهم، هل يجب الموافقه الالتزاميّه عقلاً في الأحكام الفرعيّه الشرعيّه، بمعنى أنّه يكون من شؤون إطاعه الحكم الصادر من المولى الالتزام والاعتقاد به على نحوٍ يحكم بوجوبه العقل، كما يحكم بوجوب الإطاعه العمليّه، بمعنى فعل متعلّق الأمر وترک متعلّق النهى، أو أنّه ليس من شؤون الإطاعه الواجبه فى نظر العقل، بل تمام الموضوع عنده هو الإطاعه العمليّه فقط لا غير ؟

فلو كان واجباً أوجب استحقاق العقاب بترک الالتزام، ولو كان ذلک الواجب مثل الصلاه، وأمّا لو لم يكن واجباً فلا عقوبه إلاّ لترک نفس العمل فقط، كما يستحقّ العقوبه لو ترک الصلاه ولو كان قد التزم بوجوبها قلباً واعتقاداً.

ثمره البحث: التزم السيّد الحكيم قدس سره فى حقائقه بأنّ ثمره الفرق بين الموافقه

۱- سوره النمل: الآيه ۱۳ و ۱۴ .

الالتزاميّه لو كانت واجبه، وبين الموافقه العمليّه بحسب حكم العقل هى أنّ الأوّل واجبٌ فى كلّ حكمٍ من الأحكام الخمسه، سواءٌ كان الحكم اقتضائيّاً كالواجب والحرام والندب والكراهه، أو غير اقتضائىّ كالإباحه، بخلاف الثانى حيث إنّه مختصّ بالأحكام الاقتضائيّه فقط دون الإباحه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أوّلاً: إنّا لا نسلّم عدم اقتضائيّه الإباحه، بل اقتضائها يكون على السويّه فى الفعل والترك، وهو إشكالٌ مبنائى .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك كانت موافقته العمليّه ثابته فى حقّه بكلّ واحدٍ من الفعل والترك؛ لأنّ الترك فرضٌ عملاً فى كلامه، والذى لا يمكن فيها هو صدور المخالفه العمليّه لو لم يكن أمراً تعبّديّاً، كما لا يكون كذلك فى المباحات، إذ تصبح بالتعبّد استحبابيّاً.

وثالثاً: كان الأولى جعل وجه الفرق بينهما أنّ وجوب الموافقه الالتزاميّه يجرى فى الأحكام الخمسه، سواءٌ كانت إلزاميّه أو غير إلزاميّه بخلاف الثانى حيث يجرى فى الإلزاميّه فقط قضيّةً للوجوب.

وكيف كان، ليس الأمر بمهمّ حتّى نطيل البحث عنه.

وأيضاً: قد تكون الموافقه الالتزاميّه واجبه شرعاً، حيث يلزم مِن وجوبها كونها واجبه وجود حكمين شرعيّين فى كلّ حكمٍ من الأحكام الشرعيّه :

أحدهما نفس ذلك الحكم الذى يجب موافقته عملاً إن كان واجباً، ويحرم إن كان حراماً، فيجب تركه.

۱- حقائق الاُصول: ج۲ / ۳۸ .

والآخر وجوب الموافقه الالتزاميّه، أى الاعتقاد بـذلک قلباً، بحیث لو أتی بأحـدهما دون الآخر لم یسـقط إلاّ أحـد التکلیفین دون الآخر، فلو التزم من دون عمل لکان ممتثلاً من حیثٍ، وعاصیاً من حیث، کما لو عمل من دون التزام کان کذلک أیضاً، فالممتثل الحقیقی یکون من أتی بکلیهمـا، ولاـ فرق فی ذلک بین کون الحکم الشـرعی الـذی یلتزم به إلزامیّاً أو غیر إلزامی، اقتضائیّاً علی مسـلک القوم، وغیر اقتضـائی؛ لأـنّ الملاـک فی وجوب الالتزام هو صـدور الحکم من قِبل الشارع، ولو لم یکن الموافقه العملیّه علی طبقه واجباً، فلازم هذا القول هو الوجوب الشـرعی لمن کان فی حقّه أمراً اسـتحبابیّاً کصـلاه اللّیل، فمن ترکها عملاً والتزاماً استحقّ العقوبه لأجل ترکه الالتزام، وإن لم یعاقب لترکه الصلاه، بل وهکذا ترک الالتزام فی المباحات والمکروهات.

مضافاً إلی أنّ الاـلتزام لو کـان واجباً شـرعاً کالعمل للزم اسـتحقاق عقابین لمن ترکهما إن کان وجوب کلّ واحـدٍ منهما بصوره الاستقلال، وإلاّ یمکن القول بوحده العقوبه مع وجوبهما بصوره الارتباط.

ولکن الظاهر أنّ الحکم عندهم واضحٌ، لأنّ وجوبهما لو قلنا به استقلالی، ولذلک استشکلوا بلزوم تعدّد العقاب.

أقول: الالتزام بمثل ذلک ممّا لا یمکن قبوله لعدم دلاله الدلیل الواصل إلینا علی ذلک، إذ لا یفهم منه هذا المعنی قطعاً، فبذلک یظهر أنّ الحقّ هو القول الثالث، وهو عدم الوجوب عقلاً ولا شرعاً کما صرّح به الأکثر لعدم دلیل لنا یدلّ علی ذلک .

ولذلک ادّعی صاحب الکفایه شهاده الوجدان الحاکم فی باب الإطاعه

والعصیان، حیث یمکن تطبیقه علی نفی الوجوب العقلی والشرعی کلیهما، وإن کان الأوّل أظهر لاستدلاله علیه باستقلال العقل.

خلافاً لصاحب «عنایه الاُصول» حیث صرّح (بأنّ الوجدان یشهد باستحقاق العقوبه، بل بالکفر، فضلاً عن العصیان، إذا لم یلتزم المکلّف بحکم واحد من الأحکام الإلهیّه، بعدما حصل له العلم والیقین، وإن وافقها عملاً بدواعی اُخر نفسانیّه).

نعم، أقَرَّ بأنّه لا یشهد بذلک فی تکالیف الموالی العرفیّه، ولکن لا مجال لقیاسها بالتکالیف الشرعیّه الإلهیّه.

فی ما یجب الالتزام به من الأحکام الإلهیّه

فی ما یجب الالتزام به من الأحکام الإلهیّه

قال الفیروزآبادی رحمه الله : (الحقّ أنّ وجوب الالتزام بالأحکام الشرعیّه الإلهیّه التی جاء بها النبیّ صلی الله علیه و آله من الحلال والحرام، مع قطع النظر عن العمل بها ثابتٌ لازمٌ عقلاً، لیس وجوبه مقدّمیّاً محضاً لأجل العمل بها علی نحوٍ لا یکون فرقٌ بین من لم یعمل بالأحکام الشرعیّه ولم یعتقد بها أصلاً، وبین من لم یعمل بها واعتقد بها وخضع لها، بل الظاهر أنّ الالتزام بالأحکام الشرعیّه الإلهیّه واجبٌ نفسی من حیث هو، کالاُصول الاعتقادیّه عیناً، علی نحو لا یکون المؤمن مؤمناً إذا لم یذعن بأحد الأحکام الإلهیّه بعد حصول العلم له والیقین به، فضلاً عمّا إذا لم یذعن بجمیعها ولم یلتزم بشیءٍ منها.. إلی آخر کلامه)(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال:

۱- عنایه الاُصول: ج۳ / ۴۵ .

أوّلاً: بما صرّح به بقوله: (وهو ثابت لازم عقلًا) الدالّ على أنّ وجوب الالتزام بالأحكام الشرعيّه الإلهيّه يعدّ وجوباً عقليّاً وهذا ينافى ما ورد فى ذيل كلامه حيث شبّه الالتزام بالأحكام فى وجوبه نفسيّاً بالألتزام بالاُصول الاعتقاديّه، حيث يرشد ذلك إلى كون وجوبه شرعيّاً، خصوصاً مع ملاحظه كلامه بأن لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام، فلازم كلامه صدراً وذيلاً هو التزامه بالوجوب شرعاً وعقلًا لا بالعقل فقط.

وثانياً: المستفاد من ظاهر صدر كلامه وذيله حيث جعل الاعتقاد بعدم وجوب الأحكام مساوياً للكفر وعدم الإيمان، بل وظاهر قوله رحمه الله : (الأحكام الشرعيّه الإلهيّه التى جاء بها النبىّ صلى الله عليه و آله من الحلال والحرام... إلى آخره) أنّه أراد وجوبَ الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبىّ صلى الله عليه و آله من الأحكام، وهو واضح لا إشكال فيه، لكن يبدو أنّه قد اشتبه الأمر عليه فى موضوع البحث، لأنّه لا إشكال بل ولا خلاف - كما عن سيّدنا الحكيم رحمه الله التصريح فى حقائقه، - فى أنّ الالتزام والتصديق بما جاء به النبىّ صلى الله عليه و آله واجبٌ شرعاً قطعاً، بلا فرق بين كون ما جاء به النبىّ صلى الله عليه و آله حكماً من الأحكام الإلزاميّه أو غير الإلزاميّه، وغيرها من الاُمور التكوينيّه الخارجيّه، كما لو أخبر صلى الله عليه و آله بأخبارٍ تتعلّق بالأرض والسماء وما فيهما وتحتهما وما فوقهما، فإنّ تصديقه فى جميع ذلك واجبٌ، ولكنّه خارج عن محلّ البحث، لكونه من اُصول الدِّين لا من الفروع كما هو مورد البحث، فالقول بعدم وجوب الموافقه الالتزاميّه لايكون مساوقاًللكفر وعدم الإيمان كما هو صريح كلامه.

وبالجمله: فظهر ممّا ذكرنا وجه الفرق بين الموردين، وأنّ أيّهما هو مورد الكلام دون غيره.

أقول: لا يخفى أنّ البحث عن وجوب الموافقه الالتزاميّه وعدمه غير مرتبط

بالبحث عن وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد القربه فی الواجبات التعبّديّه؛ لأنّ البحث هنا عامّ وجارٍ فی التوصّـليّات والتعبّديّات؛ إذ القول بوجوب الالتزام بالحكم الواقعی أمرٌ، والقول بلزوم قصد القربه فی التعبّديّات شـیءٌ آخر، ولذلک يمكن القول بوجوب قصد القربه فی التعبّديّات لأنّ قوامها منوط بها، دون القول بوجوب الالتزام بكونه حكم اللّه الواقعی حتّی مع العلم التفصـيلی بأنّه حكمه، - لولا الإشـكال الذی ذكرناه فی أوّل البحث من أنّه أمرٌ محال - لأنّهما أمران متفاوتان، لكن قد اشـتبه هذا المطلب علی صاحب «عنايه الاُصول» بعدما نقل كلام الشيخ الأنصاری القائل بأنّ: (الحقّ مع فرض عدم الدليل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، علی ما جاء به، إنّ طرح الحكم الواقعی ولو كان معلوماً تفصـيلًا ليس محرّماً إلّا من حيث كونها معصـيه، دلّ العقل علی قبحها، واسـتحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصـيلًا بوجوب شـیء، فلم يلتزم به المكلّف، لكنّه فعل لا لـداع الواجب لم يكن عليه شیء . نعم، لو أخذ فی ذلک الفعل نيّه القربه، فالإتيان به لا للوجوب، مخالفه عمليّه ومعصيه لترک المأمور به)، انتهی كلام الشيخ قدس سره .

ولذا علّق عليه بقوله: (أقول: لا إشـكال فی أنّ هذا النزاع غير جارٍ فی التعبّديّات بلا كلام، كما يظهر من اسـتدراک الشـيخ أعلی اللّه مقامه بقوله: (نعم لو اُخـذ.. إلی آخره)، وذلک لوضوح أنّه لا يجتمع فيها عـدم الالتزام بالوجوب مع الإتيان بها بقصد القربه، بل يختصّ هذا النزاع بالتوصّليّات فقط.. إلی آخر كلامه)(۱).

وقد عرفت أنّ البحث عن لزوم قصد القربه غير مرتبط بالبحث عن وجوب

۱- عنايه الاُصول: ج۳ / ۴۵ .

الالتزام بکون الوجوب هو الحکم الواقعی النازل من عنـد اللّه، لإمکان أن یؤتی به مع قصـد القربه، ومتقرّباً به إلی اللّه، إلاّ أنّه لم یلتزم بـذلک، ومـا ذکره الشـیخ رحمه الله یصـحّ من حیث أصـل قصـد القربه بـأنّه لو لم یأتِ بقصـد الوجوب، لکان العمل باطلاً ومعصـیهً لفقـدان شـرطه وهو قصد القربه، فیکون ذلک مخالفه عملیّه لا التزامیّه، لإمکان فرض کونه ملتزماً بکون الحکم من اللّه عزّ وجـلّ، ومع ذلـک لم یقصـد التقرّب إلیه فـإنّه باطـلٌ، ولو امتثل بوجوب الموافقه الالتزامیّه، ولـذلک صـرّح صاحب «مصـباح الاُصول» بـأنّ (بحث وجوب الإتیان بالعبادات مع قصـد التقرّب أیضاً خارجٌ عن محلّ الکلام، لأنّه مختصّ بالتعبّـدیّات، ووجوب الموافقه الالـتزامیّه علی تقـدیر تسـلیمه، لاـ اختصـاص له بالتعبّـدیّات، بـل یجری فی التوصّـلیّات أیضـاً، فلیس المراد من الموافقه الالـتزامیّه فی محـلّ الکلاـم هـو الإتیـان بـالواجب مع قصــد القربـه، بـل المراد هـو الالـتزام القلـبی بـالوجوب المعـبّر عنـه بعقد القلب،فیکون کـلّ واجب علی تقـدیر وجوب الموافقه الالـتزامیّه منحلاًّـ إلیواجبین: العمل الخارجی الصادر من الجوارح، والعمل القلبی الصادر من الجوانح)، انتهی کلامه(۱)، وهو کلامٌ جیّد حسن .

وبـالجمله: ثبت من جمیع مـا ذکرنا، أنّ الحقّ مع الشـیخ رحمه الله وتابعیه من المتأخّرین الـذین التزموا بعـدم قیام دلیل یـدلّ علی وجوب الموافقه الالتزامیّه عقلاً ولا شرعاً، فالالتزام بوجوبها فی غایه الإشکال .

أقول: ولکن قد یُقال فی وجه وجوبها بدلیلین:

أحدهما: أنّها واجبه، لکون الالتزام بها یعدّ من مراتب شکر المُنعِم الذی اُقیم

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۵۱ .

فی علم الکلام علیه الاستدلال بوجوب شکره، بل العقل حاکمٌ به کما ثبت ذلک فی مباحث الاُصول الاعتقادیّه، حیث یجب عقد القلب علی ما جاء به النبیّ صلی الله علیه و آله ، فهکذا هنا یجب الالتزام والتدیّن بالأحکام الشرعیّه الإلهیّه.

وثانیهما: أنّ عدم الالتزام وعدم التدیّن بأحکام اللّه مستلزمٌ للتشریع المحرّم، ولعلّ مقصود المستدلّ هو أنّ الإتیان بالأعمال فی الخارج، لو لم یکن من حیث الالتزام بکونه من أحکام اللّه، فلابدّ أن یکون الإتیان بالعمل لغیر حکم اللّه مستنداً إلیه، وهو تشریعٌ ومحرّم.

و: کلا الدلیلین مخدوش:

أمّا الأوّل: فلأنّه أوّلاً وجوب شکر المنعم یعدّ أمراً واجباً، مضافاً اِلی أنَّ التصدیق بما جاء به النبیّ صلی الله علیه و آله - الذی قد عرفت وجوبه، لکونه من مراتب تصدیق نبوّته، ومن الاُصول الاعتقادیّه - غیر معلوم، بل معلوم العدم، لعدم ثبوت کون التدیّن بذلک من مراتب الشکر الواجب.

وثانیاً: لو سلّمنا ذلک وکونه منه، لکن الذی ثبت وجوبه هو التدیّن والالتزام الإجمالی بجمیع الأحکام لا بکلّ فردٍ فرد من الأحکام، کما هو مورد البحث، ولعلّ وجوبه أیضاً یکون من جهه کونه من شؤونات التصدیق بنبوّه نبیّنا صلی الله علیه و آله ، لا کونه بنفسه شیئاً واجباً فی قِبال ذلک .

نعم، لا إشکال فی کون التدیّن والالتزام بکلّ حکمٍ من الأحکام عملاً راجحاً شرعاً وعقلاً، بلحاظ کونه منشأ لکمال العبد، وقُربه إلی سیّده، وارتفاع درجته لدیه، کما أنّ عکسه موجِبٌ لنقصانه وانحطاط درجته لدیه، لما یری بالوجدان من الفرق بین من أتی به ملتزماً ومتدیّناً بحکم اللّه، وبین من أتی به غیر

ملتزم بذلک، ولکن الرجحان لیس علی حدٍّ یقتضی وجوبه ولزومه.

وأمّا الثانی: فلوضوح الفرق بین عدم الالتزام والتدیّن بأحکام اللّه، وبین وإستناد ما لیس مِن اللّه الیه و الألتزام به، حیث إنّ التشریع یکون من قبیل الثانی، حیث یُثبت العبد صدور حکم من اللّه تعالی، فیقوم بإتیانه فی الخارج مسنداً إلیه تعالی، دون أن یکون هناک فی الواقع حکم صادر منه تعالی، وهذا بخلاف عدم الالتزام والتدیّن، حیث إنّه أمرٌ عدمی، وإن کان الالتزام واجباً کان أمراً وجودیّاً جوانحیّاً، والفرق بینهما واضح، وعلیه فلا تنافی بین القول بعدم وجوب الموافقه الالتزامیّه، وحرمه التشریع کما علیه الأکثر.

قال المحقّق العراقی رحمه الله : (لا یخفی أنّه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص الأحکام المتعلّقه بأفعال الجوارح کوجوب الصلاه والحجّ ونحوها، بل یعمّ الأحکام المتعلّقه بأفعال الجوانح، کوجوب الاعتقاد بالمبدأ ووجوب عقد القلب به وبرساله أنبیائه، ونحو ذلک، فإنّ وجوب الاعتقاد وعقد القلب لیس إلّا کسائر الکبریات الشرعیّه من نحو وجوب الصلاه والصوم، غیر أنّ متعلّق الوجوب فی أحدهما فعل الجوارح وفی الآخر فعل الجوانح، فیُقال فیها أیضاً إنّه بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب بشیء هل یجب الالتزام والتدیّن بهذا الوجوب من جهه الموافقه الالتزامیّه، انتهی محلّ الحاجه(۱).

والجواب: إنّ مورد وجوب الموافقه العملیّه یکون فی الاُمور الصادره عن الجوارح،أمّاوجوب الموافقه الالتزامیّه نموردُه الجوانح،فالالتزام بورودالنزاع فی وجوبها أمرٌ قابل للبحث والإبرام، ولا یتوهّم الاتّحاد، وأمّا الالتزام بالتفکیک بین:

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۵۴ .

وجوب الاعتقاد وعقد القلب بوجود اللّه تعالى ووحدته الذى مورده القلب؛ أى هو الذى لابدّ أن يعتقد ويتديّن بوجوده ووحدانيّته، ويلتزم به .

والموافقه الالتزاميّه والتديّن به، بأن لا يكون ذلك واجباً على المكلّف؛ أى بأن لا يلتزم ولا يتديّن به.

ففى غايه الإشكال؛ لأنّ مورد الوجوب وعدمه ليس إلاّ شيئاً واحداً، وهو الالتزام والتديّن وعقد القلب به، مع وحده متعلّق كلّ منهما، إذ كيف يمكن للقلب الإذعان بوجوده والاعتقاد بوحدانيّه، وبرغم ذلك لم يتديّن به ولم يلتزم بإصدار الاُمور لأجله، مضافاً إلى ما عرفت منّا تفصيلاً مِن استحاله ذلك رأساً، بحيث لا ـ يمكن تعلّق التكليف به فضلاً عن القول بالانفكاك فى الخارج بين عقد القلب والاعتقاد، وبين الموافقه الالتزاميّه تكليفاً عقلاً أو شرعاً، فإنّ إثبات صحّه دعواه على عهده قائلها .

***

البحث عن ثمره جريان الأصل

البحث عن ثمره جريان الأصل

الأمر الثاني: ويـدور البحث فيه حولَ ثمره هذا البحث، حيث قالوا إنّها تظهر عند جريان الأصل وعدمه في موارد دوران الأمر بين المحـذورين في الشـبهات الحكميّه، كصـلاه الجمعه فيما لو علم إجمالاً إمّا أنّها واجبه في عصـر الغيبه، أو محرّمه، وكـذلك في موارد جريان الشكّ في أطراف العلم الإجمالي، كما إذا علم حرمه اسـتعمال أحد الإنائين التي تعدّ تكليفاً الزاميّاً، ثمّ علم إجمالاً ارتفاع الحكم في أحد الطرفين.

حيث قـالوا إنّه على القـول بوجـوب المـوافقه الالـتزاميّه، لاـ يجري الأصـل في شـيء من الطرفين، لكونه منافيـاً للالـتزام بـالحكم الواقعي، ويعدّ مخالفه عمليّه للحكم بوجوب الالتزام بالواقع، كما نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فلا مانع من جريان الأصل في أطرافه من تلك الناحيه لو لم يكن المانع من شيء آخر موجوداً.

وأيضـاً قـد يقـال: في وجه المـانعيّه بما في «نهايه الـدرايه» من أنّه: (لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم ولو بنحو الإجمال، فإنّه مانع عن جريـان الاُـصول، لاـ لمـا أفاده شـيخنا العلّامه الأنصاري قـدس سـره في الرساله من أنّ لازمه الإذن في المخالفه العمليّه للتكليف بالالتزام، فإنّه مختصٌّ بما إذا كان هناك تكليفٌ مولوي بالالتزام، بل لأنّ المخالفه الالتزاميّه معصـيه التزاميّه للتكليف، كالمخالفه العمليّه، والإذن في المعصيه كائنه ما كانت قبيح)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

۱- نهايه الدرايه: ج۲ / ۲۷ (ط . ق).

أقول: ولكن بعد الدقّه والتأمّل يظهر عدم صحّه كلا الدليلين:

فأمّا الأوّل: فلأنّا نقول على فرض وجوب الموافقه الالتزاميّه تارهً يُقال بوجوب الالتزام بالحكم الواقعى فى البين ولو إجمالاً، وهو أمرٌ ممكن، بأن نلتزم بالحكم الواقعى الموجود فى البين، وإن كان فى مقام الظاهر وعند جريان الأصل يلزم الحكم بالإباحه الظاهريّه.

لا ـ يُقال: إنّ إجراء الأصل فى كلّ من الطرفين يوجب المخالفه العمليّه بما هو الواجب فى البين؛ لأنّ مفاد الأصل مثلاً هو الإباحه والبراءه، فكيف يجمع مع العلم بحرمه أحدهما ؟

لأنّا نقول: هذا إشكالٌ لو ورد كان من حيث لزومه المخالفه مع وجوب الموافقه العمليّه لا ـ الموافقه الالتزاميّه، والكلام هنا فى الثانيه منهما لا الاُولى.

فإن قلت: المخالفهُ العمليّه مستلزم للمخالفهِ الالتزاميّه بالضروره، لأنّها تابعه لها.

قلت: إنّها تصحّ على القول بالارتباط بينهما، وأمّا على القول بأنّ وجوب كلّ واحدٍ منهما مستقلٌّ عن الآخر، فلا بأس مِن أن يُقال إنّ هذا مستلزمٌ للمخالفه العمليّه دون المخالفه الالتزاميّه، إذ الالتزام بأنّ الحكم الواقعى فى حقّى عباره عَمّا هو فى الواقع من الحرمه أو الوجوب، إلّا أنّ الأصل يحكم بالإباحه ظاهراً أمرٌ صحيح لا نقاش فى صحّته .

أقول: بل يمكن أن يُقال فى هذا بوجوب الالتزام على طبق مفاد الأصل أيضاً؛ لأنّ مفاده فى كلّ من الطرفين أيضاً حكمٌ شرعىّ ظاهرى، فيجب الالتزام به على القول بوجوبها، فكيف يصحّ القول بالتنافى بينه وبين الحكم الواقعى.

هذا كلّه لو اكتفينا فی وجوب الموافقه الالتزاميّه بالموافقه على ما هو الواقع فی البين ولو إجمالاً.

وأمّا لو كـان المراد من وجوب الالـتزام، هو الالتزام بكلّ حكمٍ بعينه وبشـخصه، فهو ساقط قطعاً، لأنّه لا يمكن تحصـيله إلّا بأحد الطرق :

إمّا القول بالالتزام بخصوص أحدهما تخييراً، أو بخصوص واحدٍ منهما تعييناً، أو بكليهما، وفی جميعها إشكال .

فأمّا الأوّل: فلأنّ كلّ تكليف لا يـدعو إلّا إلى نفسه لا إلى نفسه أو ضـدّه على نحو التخيير، لأنّ الالتزام بضـدّه ليس التزاماً به، ولا مقدّمه للالتزام به، فكيف يقتضيه التكليف ولو تخييراً؟!

اللّهُمَّ إلاّـ أن يُقـال: إنَّ التكليف وإن لم يقتض الالـتزام بضـدّه أصـلًا، إلّا أنّه لمّا وجب عنـد العقل الالتزام بالتكليف، ولـم يمكن الالتزام به علماً، وجب الالتزام به احتمالاً، كما هو مقتضـی القاعـده فی كلّ مورد تعـذّرت فيه الموافقه القطعيّه، فإنّ العقل يحكم بلزوم الموافقه الاحتماليّه حينئذٍ، وهو وإن كان صـحيحاً فی غير المقام، لكنّه هنا غير مقبول، لأنّه حينئذٍ لا يعدّ التزاماً لعين الحكم الـذی قـد فرض فی أصـل الـدعوى، بل هو التزامٌ بعينه احتمالاً كما يحتمل كونه ضـدّه وهو خلف؛ لأنّه كما يحتمل فيه الموافقه، يحتمل فيه المخالفه أيضاً لاحتمال كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى، فيدور الأمر فيه بين محذورين:

إمّا تحقّق المخالفه الاحتماليّه لترک الالتزام بما هو حكم المولى .

أو تحقّق الالتزام بضدّ حكمه.

والمفروض أنّ الالتزام بضدّالحكم لايكون أقلّ محذوراًمن ترک الالتزام بحكم

المولی، لأنّه تشریعٌ محرّم، وتديّن بما لا يُعلم ثبوته من قبل المولی کما لا يخفی.

أقول: ومن هنا ظهر الإشکال فی الالتزام بخصوص أحدهما تعييناً،لجريان المحذور المذکور فيه حينئذٍ، لأنّه کما محتمل فيه الموافقه محتمل فيه المخالفه أيضاً .

وقد ظهر بما ذکرنا قوّه الإشکال فی الاحتمال الثالث، وهو أن يقال بلزوم الالتزام بکلّ واحدٍ منهما تحصيلاً للموافقه القطعيّه،لما قد عرفت بأنّه يوجب القطع بحصول المخالفه القطعيّه، وهی الالتزام بما ليس بحکم قطعاً، ويعدّ تشريعاً محرّماً.

اللّهُمَّ إلاّ أن يُخدش فيه: بأنّ التشريع لا يجری فيما يؤتی به تحصيلاً للواقع، بل يجری فی إتيان ما لا يکون من اللّه مستنداً الی اللّه؛ لأنّ الالتزام بأنّه حکم اللّه يکون مقدّمه لتحصيل الالتزام قطعاً بما هو الواجب، وهو أمرٌ ممدوحٌ عند العقلاء، ولو کان موجباً لتحقّق الخلاف، کما قيل مثل ذلک فی حجّيه الشارع لکلام الثقه، فإنّ فيه مصلحه ولو کان يعلم أنّه قد يُخطئ، وينسب إليه ما لا يکون کذلک، لکن تلک المصلحه تجبره، هکذا يکون فی المقام أيضاً، بأن يکون الالتزام بالحکم الواقعی بعينه لازماً، ولو فی ضمن الحکم بالالتزام بضدّه، لتحصيل ذلک الواجب، فله وجه حينئذٍ.

لکن الإشکال حينئذٍ يکون فی أصل إثبات الدليل فی وجوبه کذلک .

هذا کلّه فيما يرد علی استدلال الشيخ رحمه الله من الاشکال.

وأمّا الثانی ای الدليل الوارد فی کلام صاحب «نهايه الدرايه»: فلأنّه بعد ما فرض رحمه الله کون المخالفه العمليّه للالتزام فی کلام الشيخ مختصّاً بما إذا کان هناک تکليفٌ مولوی للالتزام، يکون فرض کلامه فيما لم يکن أمرٌ متوجّه للتکليف

بالالتزام، فإذا كان كذلك فلا معصـيه حينئذٍ حتّى يقال فى توجيهها إنَّ المخالفه الالتزاميّه توجب تحقّق معصـيه التزاميّه للتكليف كالمخالفه العمليّه، والإذن فى المعصيه كائنه ما كانت قبيحٌ، هذا إن أراد معصيه نفس الالتزام.

وإن أراد معصـيه التزاميّه لنفس الحكم الواقعى الموجود فى البين، كمـا هو الظاهر من كلامه، فإثبات الحرمه لمثل هـذه المخالفه مع وجود الأصل الشرعى هو أوّل الكلام، كما لا يخفى .

مع أنّه رحمه الله قد فرض فى أوّل كلامه وجوب الالتزام بالحكم ولو إجمالاً، فنسأل منه عن مراده من هذا اللّزوم :

فإن كان مقصوده هو اللّزوم العقلى، فإنّ العقل ولو سـلّمنا حكمه فى المقام، - فهو يحكم بوجوب الالتزام بـذلك الحكم على ما هو عليه فى الواقع والنـازل من عنـد اللّه، فمخـالفته ليست إلاّ عـدم الالتزام والتـديّن، أو الالتزام والتـديّن بضـدّه وخلافه، لا إجراء أصاله الإباحه والحلّيه فى كلّ واحدٍ من الطرفين ظاهراً إن كان الحكم الواقعى حراماً.

وإن أراد من اللّزوم اللّزوم الشرعى، فيرجع الإشكال الذى أورده على الشيخ رحمه الله على نفسه، حيث إنّه قد فرض مورداً ليس له حكم تكليفى بالالتزام.

وعليه، فما ذكره الشيخ والعلاّمه الإصفهانى رحمهما اللّه تعالى من وجود المانع عن جريان الأُصول لا يرجع إلى محصّل.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الثمره المذكوره فى المسأله غير صـحيحه، أى القول بوجوب الموافقه الألتزاميه ليست مانعاً للأُصول واجرائهـا لاـ فى الشـبهات الموضـوعيه كمـا فى أطراف العلـم الإجمـالى، ولاـ فى الشـبهات الحكميّـه كمـا فى دوران الأـمر بين المحذورين، واللّه العالم.

***

فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه

فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه

الأمر الثالث: فیما لو التزمنا بأنّ الواجب عقلاً- أو شرعاً هو تحصیل الموافقه الالتزامیّه، وکان هناک محذورٌ عقلی أو شرعی للإلتزام بهما، فحینئذٍ هل یمکن دفع محذور عدم الالتزام بالحکم الواقعی بواسطه إجراء الاُصول فی أطراف العلم الإجمالی، أو لا یکون إجرائها فی أطرافه دافعاً إلاّ علی وجه دائر؟

أقول: نسب صاحب «عنایه الاُصول» إلی الشیخ الأعظم قدس سره أنّه (ذهب هنا إلی جواز دفع محذور عدم الالتزام بواسطه إجراء الاُصول فی أطراف العلم الإجمالی، إذا لم یستلزم مخالفه عملیّه، کما فی دوران الأمر بین المحذورین، فیما إذا کانت الواقعه واحده، کالمرأه التی یعلم حرمه وطئها أو وجوبه بالحَلف، حیث إنّه لا- یمکن المخالفه العملیّه فی ذلک، فلا مانع من إجراء أصاله تعلّق الحلف بها بالفعل أو الترک، هذا فی الشبهه الموضوعیّه. أو فی مثل صلاه الجمعه إذا علم بأحد الحکمین من الحرمه والوجوب فی الشبهه الحکمیّه، حیث لا- یقدر علی المخالفه العملیّه، لأنّه إمّا فاعل أو تارک لها، ولو کان ترکها بإتیانها بدون قصد القربه، إذ هو أیضاً تارکٌ بناءً علی وضع أسامی العبادات علی الصحیح إلاّ الأعمّ، وإلاّ کان الآتی بدون قصد القربه أیضاً فاعلاً وآتیاً لا تارکاً، فبإجراء أصاله البراءه عن کلّ من الوجوب والحرمه، یرتفع الحکم الشرعی المعلوم بالإجمال، فلا یبقی حکمٌ حتّی یجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً)(۱).

أورد علیه المحقّق الخراسانی: فی «کفایه الاُصول» بأنّ رفع محذور عدم

۱- عنایه الاُصول: ج۳ / ۴۸ .

الالتزام بواسطه إجراء الاُصول فی الأطراف مستلزمٌ للدور وهو محال.

بیان ذلک: إنّ جریان الأصل فی کلّ واحدٍ من الأطراف، موقوفٌ علی عدم محذور فی ترک الالتزام، والحال أنّ عدم محذوریّه ترک الالتزام بالحکم موقوفٌ علی جریان الأصل فی کلّ واحدٍ من الطرفین، وهو دورٌ مستحیلٌ.

أقول: لکن الـدقّه والتأمّل فی کلام الشیخ صدره وذیله، یوصـلنا إلی أنّه لم یعتمد علی ما ذکره أوّلاً، لأنّه بعد ما ذکر فی الفرائد اقتضاءَ جریان الاصول رفعَ الحکم بالالتزام عقلاً ونقلاً، فلا یبقی حکمٌ حتّی یجب الالتزام به، قال ما لفظه:

(ولکن التحقیـق أنّه لـو ثبت هـذا التکلیـف أعنی وجوب الأخـذ بحکم اللّه، والالـتزام مع قطع النظر عن العمـل، لم تجر الاُـصول لکونهـا موجبه للمخالفه العملیّه للخطاب التفصـیلی؛ أعنی وجوب الالتزام بحکم اللّه، وهو غیرُ جائزٍ حتّی فی الشـبهه الموضوعیّه، کما سیجیء، فیخرج عن المخالفه الغیر العملیّه.. إلی آخره).(۱)

فـإنّ ملاحظه مجموع کلامه فی المقامین یفیـد أنّ ما ذکره أوّلاً فی حکم المسأله لم یلتزم به، لاعتقاده بأنّ إجراء الاُصول یوجب المخالفه العملیّه للخطاب التفصیلی،وهو وجوب الالتزام بحکم اللّه إن کان فیالبین دلیلٌ علی وجوب الالتزام.

أقول: نعم، یرد علی الشیخ قـدس سره ، أنّ إجراء الأصل فی مورد العلم الإجمالی لا یسـتلزم نفی الحکم عن الالتزام، ولا یرفعه حتّی یقال إنّه لا یبقی حکم حتّی یجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً، لما قد عرفت من عدم التعارض بینهما.

ثمّ لو سـلّمنا کون مختار الشیخ رحمه الله هو ذلک - أی أنّ إجراء الاُصول یدفع ویرفع محذور عدم الالتزام عقلاً أو حرمه عدمه شرعاً، فکأنّه أراد القول بأنّ

۱- فرائد الاُصول: ۱۹ .

الأصل الجارى فى كلّ طرف من الشارع يدلّ على أنّه أجاز المخالفه وأباحها عقلاً وشرعاً، فلا محذور فى ترك الالتزام – فإنّه لا يرد عليه ما أورده صاحب «الكفايه» من الدور المستحيل، لما قد عرفت منّا فى صدر البحث مِن أنّ وجوب الموافقه الالتزاميّه وعدمه، موضوعٌ مستقلٌّ عن وجوب الموافقه العمليّه وعدمه، لإمكان التفكيك بين الموضوعين، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب الموافقه الالتزاميّه، ولو استفدنا عدم وجوبها من الأصل الجارى فى كلّ واحدٍ من الطرفين، فيما لم يستلزم المخالفه العمليّه، كما فرضه الشيخ رحمه الله فى كلامه السابق لا اللّاحق، كما استظهرناه، من دون أن يكون جريان الأصل موقوفاً على عدم محذور فى عدم الالتزام، كما توهّمه صاحب «الكفايه»، مع أنّه قد رجع عن إشكاله بقوله:

(اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ استقلال العقل بالمحذور فيه، إنّما يكون فيما إذا لم يكن هنا ترخيصٌ فى الإقدام والإقحام فى الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا فى الالتزام بحكمٍ آخر.. إلى آخره).

أقول: مع أنّ هذا الاستدراك لا ينفع فى دفع محذور الدور، لو كان أصل التوقّف مسلّماً ومفروضاً، لإمكان القول بأنّ ترخيص الشارع لذلك منوطٌ بعدم كون إجرائه فيه مستلزماً للمحذور العقلى، مع أنّ عدم المحذوريّه فى ترك الالتزام بواسطه ترخيص الشارع ، موقوفٌ على شمول أدلّه الترخيص للمورد ، وهذا دورٌ واضح.

ولكن قد عرفت حقيقه الجواب من إنكار أصل التوقّف من أوّل الأمر، كما لا يخفى.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم وجود دليلٍ على وجوب الموافقه

الالتزاميّه. وعلى فرض الوجود لا يكون ذلك مانعاً عن إجراء الأُصول فى أطراف العلم الإجمالى، ولا فى الدوران بين المحذورين، كما أنّ إجراء الأُصول فى الأطراف لو لم يستلزم محذوراً آخر، كان موجباً لدفع محذور الحكم بعدم الالتزام بالحكم الواقعى، من جهه أنّ الشارع قد رخّص بترك الالتزام بذلك الحكم فى مقام العمل، إلّا أنّ أصل وجوب الالتزام لو كان واجباً لما كان ترخيص الشارع مزاحماً له من حيث التديّن والالتزام، واللّه الهادى إلى سبيل الرّشاد.

***

الأمر السابع / فی حجّیه قطع القطّاع ونحوه

الأمر السابع

فی حجّیه قطع القطّاع ونحوه

یدور البحث فی هذا الأمر علی أنّه هل یمکن منع القطّاع عن العمل بقطعه فی القطع الطریقی أو الموضوعی، أو لا یمکن ذلک مطلقاً، أو لابدّ من التفصیل بین الأوّل منهما بعدم الإمکان، وبین الثانی بالإمکان؟ وجوهٌ وأقوال.

أمّا الوجه الأوّل: فقد ذهب إلیه صاحب «منتهی الاُصول» و «فوائد الاُصول» تبعاً للشیخ الکبیر کاشف الغطاء، حیث قال - علی حسب نقل صاحب «عنایه الاُصول» - بعد الحکم بأنّ کثیر الشکّ لا اعتبار بشکّه: (وکذا من خرج عن العاده فی قطعه أو ظنّه فیلغوا اعتبارهما فی حقّه)(۱).

وکذلک التزم به السیّد صدر الدِّین فی شرح «الوافیه» علی حسب ما نقله عنه صاحب «عنایه الاُصول» بقوله: (المعلوم هو أنّه یجب فعل شیء أو ترکه، أو لا یجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما، من جهه نقل قول المعصوم، أو فعله أو تقریره، لا أنّه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب مع حصولهما من أیّ طریقٍ کان)، انتهی کلامه(۲).

وظاهر کلامه رحمه الله التزامه بالمنع عن حجّیه القطع الحاصل مِن غیر طریق السماع عن المعصومین علیهم السلام ، عن قولهم أو فعلهم أو تقریرهم علیهم السلام ، أی القطع الحاصل من المقدّمات العقلیّه، أو القیاس والاستحسانات، فهو أیضاً ملحق

۱- کشف الغطاء: ص۶۴ (المقصد العاشر)، عنایه الاُصول: ۳ / ۵۵ .

۲- عنایه الاُصول: ج۳ / ۵۳ .

بـالبحث عن حجّيه قطع القطّاع الـذى وقع فى عنوان البحث، فقـد اختار ذلك لكن بتوجيه من «فوائـد الأُصول» بالمنع عن حجيّته من حيث نتيجه التقييد .

وأمّـا الـوجه الثـانى: فقـد ذهب إليه فى الجمله صـاحب «نهـايه الـدرايه»، و«مصـباح الأُـصول» حيث التزمـا بـأنَّ القـاطع فى القطع الموضوعى لا يمكن منعه حال القطع عن العمل بقطعه فضلاً عن الطريقى.

أمّا المحقّق العراقى صاحب «نهايه الأفكار» فقـد ذهب إلى جواز المنع عن الحجّيه فى الطريقى أيضاً، بمعنى أنّ قطعه غير معـذور له بواسـطه منعه عن العمل بقطعه الحاصل من طريق خاصّ، كالمقـدّمات العقليّه لا المنع عن العمل حال القطع، فإنّه لا يلتفت فيه إلاّ ما يراه عند نفسه.

أقول: وكيف كـان، فالمسـأله فى الجمله خلافـيّه، والحقّ أنّ القـاطع حـال قطعه لاـ يمكن منعه، لأـنّه لاـ يرى إلاّـ الواقع، وبمجرّد حصـول القطع له يتبعه فى عمله ويرتّب عليه الأـثر بلاـ فرق بين القطع الطريقى والموضوعى بالنسـبه إلى القـاطع حـال قطعه، وإن كان بالنظر إلى الجاعل يصحّ أخذ قطعٍ خاص، ومن سببٍ مخصوص موضوعاً لحكمه، إلاّ أنّ القاطع حال قطعه لا يكون متوجّهاً إلى ذلك، فلعلّ نظر الشيخ قدس سره من دعوى عدم إمكان المنع عن الحجّيه فى قطع القطّاع، أو القطع الحاصل من غير السماع عن الصادقين عليهم السلام ، هو عدم إمكانه بالنظر إلى حال قطعه، وهو صحيح.

ونظر من أجـاز المنع كالشـيخ الكبير كـاشف الغطاء رحمه الله ومن تبعه، إلى المنع بلحاظ حال قبل حصول القطع، بأن يُعلمه بأنّ القطع الحاصل من القياس وغيره مثلاً لا يكون معذّراً، أى لو أخطأ عن إصابه الواقع، فيما عمل لا يكون عذراً،

فللمولى أن يعاقبه ويؤاخذه، لأنّه قد مشى طريقاً لا يكون حجه، وهو أمرٌ ممكن.

وهذا التوجيه بين الطائفتين لعلّه أحسن ممّا قد وجّهه صاحب «الكفايه»:

تارةً: بأنّهم أنكروا الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع - استشهد صاحب الكفايه لادعائه بكلام السيّد الصدر فى موضعٍ من «شرح الوافيه» - لا حجّيه قطع القطّاع أو ما حصل من المقدّمات العقليّه.

واُخرى: أنّهم أرادوا عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّه، لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ، لا أنّها إذا أفادت قطعاً لا يكون حجّه.

لأنّ ملاحظه بعض كلماتهم ينادى بخلاف ما ادّعاه صاحب «الكفايه»، وإن كان الجمع الذى ذكره هنا أيضاً تبعاً للمحقّق العراقى لا يخلو عن مخالفه لظاهر كلماتهم، لأنّ الشيخ الأعظم قدس سره أتعب نفسه الشريف فى نقل كلماتهم تفصيلًا، فبالمراجعه يظهر أنّ منعهم عن الحجّيه، يرجع فى الواقع إلى منع الكبرى، أى منع حجّيه قطع القطّاع، والقطع الحاصل من المقدّمات العقليّه وإن كان ظاهر بعض كلماتهم يرجع إلى المنع عن الصغرى، أى لا يفيد القطع فى المقدّمات العقليّه.

وبالجمله: وكيف كان، فالأولى أن يُقال:

إنّ حجّيه القطع وإن كانت مجعوله عندنا، لأنّها أمر اعتبارى، إلّا أنّ القاطع لا يمكن منعه حال قطعه، ولو كان قطعه حاصلًا من طريق لا ينبغى حصوله منه، أو كان قطعه من صفات حاله كما لو كان قطّاعاً، بمعنى يحصل له القطع من طريق لو ألقى إلى غيره لما يحصل له القطع، لا القطّاع بمعنى من يحصل له القطع سريعاً، لكونه عالماً بالملازمات فى غالب الأشياء بالفراسه الفطريّه أو بالاكتساب إذ قطعه متعارف لأنّ من أطلع على تلك المبادئ يحصل له القطع أيضاً.

أقول: إذا بلغ الكلام إلی هنا فی القطع، لا بأس بالإشاره إلی بعض مباحث حکم العقل من جهه الصغری والکبری، وما يناسب ذلک، فنقول وباللّه الاستعانه:

إنّ للبحث فی المقام جهاتٍ:

حقيقه الإدراکات

حقيقه الإدراکات

الجهه الاُولی: يکون البحث فيها عن أنّ العقل هل يُدرک المصالح والمفاسد النفس الأمريّه، وهل المصالح والمفاسد موجودةٌ فی الواقع، أم ليس فی الواقع شیء؟

نُسب إلی جملهٍ من الأشاعره إنکار الحُسن والقبح العقليّين، وأنّ العقل لا يُدرک حسن الأشياء وقُبحها، بل بالغ بعضهم بإنکار أصل الحسن والقبح للأشياء، وأنّ الحَسَن ما حَسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه، وأنّ الأحکام لا تدور مدار المصالح والمفاسد، بل الشارع يکون مقترحاً فی أحکامه من دون أن يکون هناک مرجّح وأنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجّح.

أقول: وهذا القول حيث کان فی غايه السخافه والسقوط، أعرض عنه المحقّقون من الأشاعره، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولکن اکتفوا بالمصلحه والمفسده النوعيّه القائمه بالطبيعه فی صحّه تعلّق الأمر ببعض أفراد تلک الطبيعه، وإن لم تکن لتلک الأفراد خصوصيّه توجب تعلّق الأمر بها، بل کانت الأفراد متساويه الإقدام بالنسبه إلی الطبيعه التی تقوم بها المصلحه، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد علی بعض بلا مرجّح، بعد ما کان هناک مرجّح فی أصل الطبيعه، ومثّلوا لذلک برغيفی الجائع، وطريقی الهارب، وکأسی العطشان، مع أنّه ليس فی

اختیار ذلک مرجّحٌ أصلًا؛ لأنّ المفروض تساوی الأفراد من جمیع الجهات.

ومِن العدلیه فقد مال المحقق النائینی خلافاً للآخرین الی هذا الأستدلال ای لزوم وجود هذا الملاک فی الأشخاص والأفراد أیضاً؛ لأنّ الترجیح بلا مرجّح إن کان محالاً، فإنّه لا یکون فی ذلک فرقٌ بین الأنواع والأشخاص والأفراد، لوحده الملاک فی المحذور، وتبعه فی ذلک العلاّمه البجنوردی والمحقّق العراقی بقوله:

(مع فرض بطلان الترجیح بلا مرجّح لا یری العقل فرقاً بین النوع والشخص، فهما فی السخافه سیّان)(۱).

هذا، وقد استدلّوا لوجود المصلحه النوعیّه أو المفسده کذلک فی الأوامر والنواهی، بتواتر الأخبار علی خلاف منکری ذلک، فأشاروا بمثل حدیث النبویّ(۲): (ما من شیء یقرّبکم إلی الجنّه ویبعّدکم عن النار إلاّ أمرتکم به) الروایه.

مضافاً إلی أنّ حکمه الباری عزّ اسمه وجلَّ شأنه تقتضی أن لا یحکم علی العباد بالأمر والنهی إلاّ عن مصلحه ومفسده؛ لأنّ الحکیم لا یفعل شیئاً إلاّ عن حکمه وعلّه ومصلحه، کما أنّ القرآن مشحونٌ من ذلک من توصیف اللّه تبارک وتعالی بالعلیم الحکیم، بل بعض الآیات یصرّح بأنّ فعل اللّه تبارک وتعالی کان عن تفصیلٍ وتحکیم، بل إنّ الکتابین من التکوین والتشریع، ومن الأنفس والآفاق کانا علی الإتقان والحکمه، فانظر ما ورد فی سوره هود حیث قال تعالی: «الآر کِتَابٌ أُحْکِمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ»(۳).

۱- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۵۸ .

۲- وسائل الشیعه: ج۱۲ / الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات التجاره، الحدیث ۲.

۳- سوره هود : الآیه ۱ .

أقول: إذا عرفت الحال من ضعف القول بعدم وجود المصلحه والمفسده فی المأمور به والمنهیّ عنه، تعرف ضعف دعوی تبعیّه الأوامر والنواهی لمصالح فی نفسها من دون أن یکون هناک مصلحه فی المتعلّق، ومن ادّعی هذه المقاله وإن لم

یدّعیها کلیّه وفی جمیع الأوامر والنواهی، بل ادّعاها علی نحو القضیّه الموجبه الجزئیّه، ومثّل لها بالأوامر الامتحانیّه، حیث إنّه لیست فی متعلّقاتها مصلحه، لکن التزم بأنّه لابدّ مِنْ أن تکون هناک مصلحه فی نفس الأمر والجعل.

و: الإنصاف فساد هذه الدعوی، لأنّه :

أوّلًا: لو کان الأمر کذلک، لَلَزِمَ أن تتحقّق المصلحه بصرف وجود الأمر بلا انتظار لشیء آخر، مع أنّ الأوامر الامتحانیّه لیست کذلک، فإنّ المصلحه فیها إنّما تکون قائمه أظهار العبد الإطاعه، وکونه بصدد الامتثال للأمر الصادر، وهذا المعنی لا یتحقّق إلّا بالجری علی وفق ما تعلّق به الأمر، وأین هذا من کون المصلحه فی نفس الأمر؟!

وقد یقال فی جوابهم ثانیاً: إنّ المصلحه الناشئه من قبل الأمر یکون معلولاً للأمر، فکیف یکون مقتضیاً له وفی سلسله علله.

أقول: ولکنّه لا یخلو عن إشکال؛ لأنّ المصلحه تکون واقعه فی مرحله العلل دائماً، وتکون الأوامر کاشفه لها، غایه الأمر قد تکون المصلحه فی المتعلّق علّه لتحقّق الأمر، وقد تکون المصلحه فی وجود نفس أوجبت وجوده، فلا تکون المصلحه حینئذٍ معلولهً له، بل تکون واقعه فی سلسله العلل.

وثالثاً: یبقی بقیّه الأوامر والنواهی غیر الامتحانیّه بلا مصلحه ومفسده، لا فی المتعلّق ولا فی نفسها، وهو أیضاً فاسد.

ورابعاً: ليس على مذهبهم ما فيه مفسده لا فى الأوامر ولا النواهى؛ لأنّ النواهى صارت فى صدورها مصلحه، مع أنّ المفسده موجوده فى بعض الأشياء.

و: كيف كان، فإنّ فساد هذه الدعوى التى قد صدرت عن جمله من الأشاعره على ما ببالى واضحٌ لا يحتاج إلى مزيد بيان، لما قد حقّقنا فى محلّه بأنّ الأوامر الامتحانيّه أيضاً تكون المصلحه فى متعلّقاتها، غايه الأمر يتفاوت متعلّقاتها مع سائر الموارد من الأوامر، فاطلب توضيحه من مظانّه.

أقول: نُسب إلى بعض من الأشاعره أنّ الترجيح بلا مرجّح لا يكون محالاً، بل المحال هو الترجّح بلا مرجّح، قال القوشجى فى «شرح التجريد» فى بيان أنّ الأجسام حادثه: (وفرّقوا بين الترجيح بلا مرجّح وبين الترجّح من غير مرجّح، قالوا ترجّح أحد المتساويين من طرفى الممكن بلا سببٍ مرجّحٍ من خارج ضرورى البطلان، كيف لا ولو جوّزناه ينسدّ باب إثبات الصانع، وأمّا الترجيح من غير مرجّح، أى من غير داعٍ لا من غير ذاتٍ متّصفٍ بالترجيح، فليس بمُحال، بل المؤثّر إذا كان مختاراً فهو يرجّح بإرادته أى مقدورٍ شاء.. إلى آخره)(١).

ولكن يرد عليه أيضاً: بأنّ المختار بالإراده وإن رجح ذلك الفرد بالإراده، إلاّ أنّ الإراده على الفرض كانت متساويه بالنسبه إلى الفردين مثلاً، فكيف تتعلّق بهذا دون ذاك، مع فرض عدم مرجّحٍ فى البين لأحدهما، فغايه الأمر تنتهى إلى ما لا يكون مرجّحاً لأحدهما على الآخر.

فالأولى هو أن يُقال: إنّ الكلام يدور حول حقّ اللّه تبارك وتعالى لا حقّ العباد، ومن الواضح أنّ اللّه تبارك وتعالى لا يقدّم شيئاً ولا يؤخّر آخر إلاّ عن علمٍ

١- شرح التجريد: الفصل الثالث من الطبعه الحجريّه .

بأصلحيّته، وعلمه بـذلك يعدّ عين ذاته، والمراد بالأصلح هو الأصلح بالمخلوق، فلا يلزم استكماله تعالى بأمرٍ زائد على ذاته، ليكون المراد من الاستحاله التى ادّعاها هو الترجيح بلا مرجّح، حتّى فى الأفراد والأشخاص، فضلًا عن الطبيعه النوعيّه، فلا يصدر عن الشارع فى واقعهٍ أمرٌ ولاـ نهىٌ للعباد إلّا عَن مصلحهٍ أو مفسدهٍ، كما أنّ الأخبار الصادره عن أهل البيت عليهم السلام مبيّنه لذلك بألسنهٍ مختلفه، حيث لا يسمح المقام والمجال فى توضيح المقال، فالأحسن إيكال بيان ذلك إلى موضعه ومحلّه من علم الكلام.

أقول: بعد إثبات ما ذكرناه آنفاً من وجود المصالح والمفاسد فى متعلّقات الأحكام، تصل نوبه الكلام إلى أنّ عقول البشر هل يمكن أن تدرك تلك المصالح والمفاسد والمناطات والملاكات ولو على نحو القضيّه الموجبه الجزئيّه أو لا قدره لها لتدرك شیء منها ؟

ومنشأ هذا الاختلاف يظهر عند قول الأخباريّين الذين ناقشوا فى إمكان الوصول إلى الأحكام الشرعيّه بواسطه القطع الحاصل من المقدّمات العقليّه، وعليه فيقع البحث حينئذٍ فى مرحلتين:

إحداهما: من حيث الصغرى، وهى أنّ العقل هل يدرك أو لا ؟

وثانيتهما: من حيث الكبرى، وهى مع فرض تسليم الإدراك هل هو حجّه أى يصحّ الحكم على ال-مُدرَك العقلى بالحجّيه أو لا يصحّ أصلًا؟

أمّا الكلام فى المرحله الاُولى، فنقول إنّ الإدراك العقلى:

تارهً: يكون المراد منه هو إدراك العقل وجود المصلحه أو المفسده فى فعلٍ من الأفعال، فيحكم بالوجوب عند إدراكه وجود المصلحه، وبالحرمه عند إدراكه

وجود المفسده، وهذه القضيّه من الموارد المتنازع فيها بين الأشاعره وبين المعتزله والإماميّه، حيث إنَّ الجماعه الاُولى تقول إنّ العقل عاجزٌ عن إدراك المصالح والمفاسد، ولكن قد عرفت فساد المبنى والدعوى، لأنّ فى الأفعال فى حدّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنه، مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنّها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، ولا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المناطات بنحو الموجبه الجزئيّه، نعم قد لا ينتهى إدراك العقل إلى الحكم بثبوت الحكم الشرعى، إذ قد تكون المصلحه ال-مُدرَكه بالعقل مزاحمه بالمفسده وبالعكس، فضلاً عن أنّ العقل عاجزٌ عن الإحاطه بجميع المصالح والمفاسد وجميع المزاحمات والموانع، فبمجرّد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بوجود حكم شرعى على طبق ما أدركه. ولعلّ هذا هو المراد من قول الإمام زين العابدين عليه السلام لأبى حمزه الثمالى: «إنّ دين اللّه لا يُصاب بالعقول الناقصه»(۱)، وكذلك قوله عليه السلام : «ليس شىءٌ أبعدَ من دين اللّه عن عقول الرِّجال»، وكذلك قوله عليه السلام : «ليس شىءٌ أبعد من القرآن عن عقول الرجال»(۲).

وعليه، فإن كان مراد الأخباريّين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعى من المقدّمات العقليّه هذا المعنى، فهو حقّ وصحيح.

واُخرى: يكون المراد منه الإدراك هو إدراك العقل الحُسن أو القبح فى الأشياء كإدراكه حُسن الطاعه وقبح المعصيه، وإدراكه لحسن العدل وقُبح الظلم، المسمّى بالمستقلّات العقليّه، فعلى طبقه يحكم الشرع فى مورد الحَسَن بالوجوب،

۱- البحار: ج۲، الباب ۳۴ من أبواب العلم، الحديث ۴۱ ص۳۰۳.

۲- وسائل الشيعه: ج۱۸، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶۹.

وفی مورد القبیح بالحرمه، وهذا ما نبحث عنه فی الجهه الثانیه عند ذکر بیان ثبوت الملازمه بین حکم العقل وحکم الشرع وعدمه.

وثالثه: یکون المراد منه الإدراک هو ما یُدرکه العقل أمراً واقعیّاً، مع قطع النظر عن ثبوت حکم شرعیّ، نظیر إدراکه لاستحاله اجتماع النقیضین أو الضدّین، ویسمّی هذا بالعقل النظری، فبضمیمه حکم الشرع إلیه الذی هو بمنزله الصغری یُستکشف الحکم الشرعی فی مورده، وهو مثل إدراک العقل الملازمه بین وجوب شیء ووجوب مقدّمته، أو وجوب شیء وحرمه ضدّه، فإذا ثبت وجوب شیء بدلیل شرعی، فلا محاله یحصل له القطع بوجوب مقدّمته، وبحرمه ضدّه أیضاً، إذ العلم بالملازمه والعلم بثبوت الملزوم، علّه للعلم بثبوت اللاّزم، ویُسمّی هذا الحکم بالحکم العقلی غیر المستقلّ، لکون إحدی مقدّمتیه شرعیّه، حیث تنضمّ إلی ما هو حکم العقل، فهذا القسم من الإدراک حقٌّ ولا غبار علیه .

هذا تمام الکلام فی المرحله الاُولی من جهه أنّ العقل قادر علی الإدراک.

وأمّا الکلام فی المرحله الثانیه: وهی البحث عن الکبری؛ أی حجّیه القطع مطلقاً، سواءٌ کان حاصلاً من الکتاب والسُنّه أو من غیرهما، وسواءٌ کان قطع القطّاع أو غیره؛ فیدور البحث فی أنّه هل یمکن المنع عن العمل به مطلقاً أو لا یمکن، والبحث فیه یکون فی مقامین:

تارهً: فی مقام الثبوت.

واُخری: فی مقام الإثبات، إن قلنا بإمکانه فی الأوّل .

المقام الأوّل: قد ذکرنا أنّ الشیخ الأنصاری رحمه الله وتبعه کثیر من الاُصولیّین ذهبوا إلی عدم إمکان المنع عن العمل بالقطع فی غیر الموضوعی منه، بأیّ طریقٍ

حصـل، ولو من غير الكتـاب والسُـنّه، ولأـيّ شـخصٍ حصل، ولو كان قطع القطّاع، وعليه فلايبقى موردٌ للبحث عن مقام الإثبات، لأنّه فرع إمكان ذلك، وقد ثبت عدم إمكانه.

وأمّا على مسـلك من أجاز المنع مثـل المحقّق النـائينى، ولو بصوره متمّم الجعـل، ونتيجه التقييـد، أو أجـاز المنع من جهه عـدم معـذريّه قطع خـاص إذا حصـل من طريق خـاص، كما عليه المحقّق العراقى وأيّدناه، فللمنع والإثبات والنقض والإبرام من طريق الأدلّه والاستظهار مجالٌ واسعٌ، ولذلك ترى أنّ المحقّق النائينى رحمه الله حمل منع الأخباريّين عن العمل بالقطع من غير الكتاب والسنّه بواسـطه الاسـتدلال بالأخبـار الوارده فى المنع على العمـل بالقياس، كما فى روايه أبان بن تغلب، وهـذا ما نبحث عنه فى المقام الثانى .

المقـام الثـانى: البحث فيه يـدور حول ما اسـتدلّ به لإثبات المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقـدّمات العقليّه، لأنّا قـد اخترنا جواز المنع قبـل حصول القطع، بمعنى عـدم معـذوريّته، وفاقاً لأُسـتاذنا السيّد الـداماد قـدس سـره والمحقّق العراقى قـدس سـره ، فللبحث فيه عندنا مجالٌ واسع، فقد استدلّ لذلك بثلاث طوائف من الأخبار:

الطـائفه الأُولى: هى الأخبـار الـتى تـدلّ على المنـع عـن العمـل بالقيـاس والاسـتحسانات من قبيـل روايه أبـان بن تغلب وغيرهـا، وأخبارهـا مـذكوره فى الباب السادس من أبواب صـفات القاضـى من كتاب «وسائل الشـيعه»، وروايه أبان تتحـدّث عن ديه قطع إصـبع المرأه حيث حكم الإمام عليه السـلام فى قطع الأصابع الثلاثه لكلّ واحـدٍ منها بعشـره دنانير، وأمّا فى قطع الرابع فقد حكم عليه السلام بأنّ الديه عشرين ديناراً، وذلك أثار استغراب السائل حيث قائل إنّه كان يسمع ذلك فى العراق،

ویظنّ أنّ قـائله شـیطان، فنهره الإمـام علیه السـلام عن ذلـک، وقال له: «إنّک أخـذتنی بالقیاس...»، ونظائر ذلک حیث تـدلّ علی المنع عن العمل بالقطع إذا حصل من القیاس ونحوه.

وفیه: أنَّ صاحب «مصباح الاُصول» اورد علیه:

أوّلاً: إنّ روایه أبان ضعیفه السند، فلا یصحّ الاعتماد علیها.

وثانیـاً: أنّ لاـ دلاله لها علی کونه قاطعاً بالحکم، نعم یظهر منها أنّه کان مطمئناً به حیث قال: «کنّا نسـمع ذلک بالکوفه ونقول إنّ الذی جاء به شیطان!».

وثالثاً: إنّه لیس فیها دلاله علی المنع عن العمل بالقطع علی تقدیر حصوله لأبان، لأنّ الإمام علیه السلام قد أزال قطعه ببیان الواقع، وأنّ قطعه مخـالفٌ له، وذلـک یتّفق کـثیراً فی المحـاورات العرفیّه أیضـاً، فربّمـا یحصـل القطع بشـیء لأحـدٍ ویری صـاحبه جهله المرکّب لا للمنع عن العمل بالقطع علی تقدیر بقائه)، انتهی کلامه(۱).

أقول: وفی کلامه مواقع للنَّظر:

۱ - أمّا کون الروایه ضعیفه السند، فهو غیر ضائر بعدما کانت الروایه معمولاً بها عند الأصحاب؛ لأنّهم قد أفتوا علی طبقها.

۲ - وأمّا حصول القطع لأبان وعـدمه، فهو ممّا لا ننکر عدم حصوله، لإمکان أن یکون علی حدّ الاطمئنان، مع أنّ الظاهر أنّه کان قاطعاً بالخلاف، لما ورد فی کلامه أنّه کان ینسب القول إلی الشیطان.

۳ - وأمّا عدم دلالته علی المنع عن العمل بالقطع إذا حصل بالقیاس، ففیه خلاف جدّاً؛ لأنّ دلالته علی المنع :

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۶۰ .

تارهً: بملاحظه حال أبان، بأنّه قد يدلّ على كون قطعه كذلك المتّخذ من القياس كان عذراً له أو لا، فمثل هذا لا يتناسب مع علوّ شأن أبان ورفعه مقامه فى الفقه - حيث ورد فى الحديث فى حقّه: «يا أبان اجلس فى المسجد وافتِ بالنّاس»، كيف لا يعلم أبان عدم جواز أخذ الفقه من القياس، ولعلّ الأمام عليه السلام بتوبيخه بقوله: «بأنّك أخذتنى بالقياس» أراد عليه السلام تذكيره على ما هو مرتكز فى قراره نفسه من عدم جواز ذلك، فعلى هذا التقرير يشمل المنع له، ولم يكن هو أيضاً معذوراً لو عمل بذلك القطع، إلاّ أن يكون غفلته عذراً له، وهو محلّ تأمّل.

واُخرى: بملاحظه أنّ أبان كان لا يعلم قبل ذلك عدم جواز الاعتماد على القياس، خصوصاً مع ملاحظه دفاعه عن مذهب أهل البيت عليهم السلام فى العراق، حيث كانت الإشاعات والافتراءات ضدّ أهل البيت عليهم السلام ومذهبهم كثيره، ولذلك ظنَّ أبان أنّ هذه المقوله أيضاً من تلك الإشاعات، فنفاها بشدّه ونسب قائلها إلى الشيطان، ولذلك وبّخه الإمام عليه السلام ، وعليه لا يكون محذوراً لو عمل بقطعه من طريق القياس قبل تنبيه الإمام عليه السلام له، لقصوره بجهله، لما قد عرفت على مختارنا بأنّ المنع عن العمل يصحّ قبل تحقّق القطع، كما فى مورد الروايه لا بعده، فلو فرض حصول القطع له قبل ذلك، لما كان مقصّراً فى العمل بقطعه، ولكن هذا بالنسبه إلى حال أبان.

وأمّا بالنسبه إلى استفاده الحكم لما بعد ذلك لأبان وغيره من المنع عن العمل بالقياس، حتّى لو انجرّ إلى القطع وعمل به، فإنّ عدم معذوريّه ذلك أمرٌ مسلّم عندنا، وهذا هو المطلوب من هذه الروايه ونظائرها، الوارده فى المنع عن العمل بالقياس والاستحسان.

الطائفه الثانیه: الأخبار التی تدلّ علی اشتراط الولایه فی جواز العمل بالقطع.

الطائفه الثالثه: الأخبار التی تدلّ علی أنّ البلاغ من الحجّه.

أقول: أمّا الاُولی فهی مربوطه بمرحله قبول العمل، والثانیه عباره عن نهی العمل بالقیاس والاستحسان، وبالتالی فهما غیر مرتبطتان بالبحث فی المقام.

فی الملازمه بین حکم العقل والشرع

فی الملازمه بین حکم العقل والشرع

المقام الثالث: قد ذکرنا فی الجهه الاُولی وجود حکم العقل الاستقلالی، وأنّ العقل قادرٌ علی إدراک بعض الاُمور مثل حسن الأشیاء وقبحه کحسن العدل وقبح الظلم ونظائرهما، والآن نبحث فی أنّه إذا أدرک العقل ذلک، فهل یوجب ذلک حکم الشرع علی طبقه حتّی یکون الأمر فی کلّ موردٍ حَکَمَ العقل بحسنه حُکْمَ الشرع بوجوبه، وکلّ ما حَکَمَ بقبحه حُکْمَ الشرع بحرمته، أم لیس هناک ملازمه بینهما؟

وأیضاً یقع البحث فی أنّه هل هناک ملازمه واقعیّه بین حکم العقل وحکم الشرع أو لا ملازمه أصلًا لا واقعاً ولا ظاهراً، أو أنّ الملازمه الموجوده ملازمهٌ ظاهره لا واقعیه؟ وجوهٌ وأقوال.

أقول: ذهب إلی الوجه الأوّل المحقّق النائینی رحمه الله تبعاً لجماعه من الأصولیّین خلافاً لبعض الأخباریّین والاُصولیّین، ولعلّ منهم الشیخ الأعظم والمحقّق الخراسانی رحمهماالله علی ما ببالی، حیث أنکروا الملازمه علی النحو المطلق والتزموا بأنّه لو کانت هناک ملازمه فهی ظاهریّه لا واقعیّه، وهذا هو الحقّ کما علیه المحقّق

العراقی رحمه الله ، وقـد ذکروا لـذلک وجوهـاً متعـدّده، ونکتفی بـذکر مـا أورده المحقّق النـائینی فی فوائـده نقلاًـ عن صـاحب «الفصول»، قـال: (إنّ العقـل وإن کـان مُـدرِکاً للمصالـح والمفاسـد، والجهـات المحسـَّنه والمقبحه، إلاّ أنّه من الممکن أن تکون لتلـک الجهـات موانع ومزاحمـات فی الواقع وفی نظر الشـارع، ولـم یصل العقل إلی تلک الموانع والمزاحمات، إذ لیس من شأن العقل الإحاطه بالواقعیّات علی ما هی علیها، بل غایه ما یُـدرکه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهه مفسـده فیقبـح، والإحسان له جهه مصـلحه فیحسن، ولکن من المحتمل أن لا تکون تلک المفسده والمصلحه مناطاً للحکم الشرعی لمقارنتها بالموانع والمزاحم فی نظر الشارع، فربّما تکون مصـلحه ولم یکن علی طبقها حکمٌ شـرعیّ، کما یظهر من قوله صلی الله علیه و آله : «لولا أن أشقّ علی اُمّتی لأـمرتهم بالسواک»(۱)، وقوله صـلی الله علیه و آله : «إنّ اللّه سـکت عن أشـیاء ولم یسـکت عنهـا نسـیاناً... الخـبر»(۲)، فإنّ الظاهر منه هو أنّه تعالی سـکت مع ثبوت المصلحه والمقتضی فی تلک الأشیاء، والمراد من السکوت هو عدم جعل الحکم، فمن المحتمل أن یکون المورد الذی أدرک العقل جهه حسـنه أو قبحه، کان من الموارد التی سکت اللّه عنها، وربّما یکون حکمٌ بلا مصـلحه فی المتعلّق، کمـا فی الأـوامر الامتحـانیّه، والأـوامر الصـادره تقیّه، وغیر ذلـک ممّـا حکـاه فی التقریرات عن الفصول من الوجوه السـتّه التی أقامهـا علی منع الملاـزمه الواقعیّه بین حکم العقـل وحکم الشـرع والتزم بالملاـزمه الظـاهریّه، ببیـان أنّ مجرّد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدرکه العقل، لا یکون عذراً فی نظر العقل، بل لابدّ من البناء علی

۱- بحار الأنوار: ج ۸۰ ، الحدیث ۱۸ ص ۳۴۰ باب سنن الوضوء وآدابه.

۲- نهج البلاغه، قصار الحکم: ۱۰۵ .

الملازمه إلى أن يتبيّن المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم، كان عاصياً، وهو المراد من الملازمه الظاهريّه)، انتهى المحكى عن «الفصول».(۱)

ثمّ اعترض عليه المحقّق النائينى قدس سره بقوله: (ولا يخفى عليك ضعفه، فإنّ الكلام إنّما هو فى المستقلّات العقليّه، والعقل لا يستقلّ بحسن شىء أو قبحه إلّا بعد إدراكه لجميع ما له دخلٌ فى الحسن والقبح، ودعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك، ترجع إلى منع المستقلّات العقليّه، ولا سبيل إلى منعها، فإنّه لا شبهه فى استقلال العقل بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبىّ صلى الله عليه و آله ، مع رجوع نفعٍ إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعيّاً بحرمته شرعاً، لأنّ المفروض تبعيّه الأحكام الشرعيّه للمصالح والمفاسد، وقد استقلّ العقل بثبوت المفسده فى مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلّف حكم الشارع، وما ذكر من الموارد التى يثبت فيها المصلحه، ولم يكن على طبقها حكمٌ شرعىّ، لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فإنّا لا ننكر أنّه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه موانع ومزاحمات، فإنّ ذلك ممّا سبيل إلى إنكاره، وإنّما ندّعى أنّه يمكن موجبه جزئيّه إدراك العقل لجميع الجهات، من المقتضيات والموانع والمزاحمات، ودعوى أنّه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التى سَكت اللّه عنها، ممّا لا يلتفت، وكيف يكون ممّا سكت اللّه عنها، مع أنّ العقل رسولٌ باطن وقد استقلّ به.

وأمّا ما ذكره من الموارد التى كان هناك حكمٌ ولم يكن مصلحه، فهو ممّا لا يصغى إليه، فإنّه لا يُعقل حكمٌ بلا مصلحه، غايته أنّ المصلحه قد تكون خفيّه لم يطّلع عليها العقل.

۱- فوائد الاصول، ج۳، ص ۶۰ و ۶۱.

وأضعف من ذلک کلّه، دعوی الملازمه الظاهریّه، فإنّ احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عند العقل، فلا یکون مستقلاًّ ولا حکم له بالقبـح والحسن مطلقـاً لا واقعاً ولا ظاهراً، وإن لم یتطرّق فیسـتقلّ ویعلم بالملازمه الواقعیّه، ولا معنی للملازمه الظاهریّه، إلاّ أن تبتنی علی قاعده المقتضی والمانع الفاسده من أصلها، کما سیأتی فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

فتحصّـِل: أنّه لا سبیل إلی منع الملازمه بعـد الاعتراف بتبعیّه الأحکام للمصالـح والمفاسـد، وبعـد الاعتراف بإدراک العقل لتلک المصالح والمفاسد)(۱).

أقول: ولکن الإنصاف هو عدم ثبوت الملازمه الواقعیّه بین حکم العقل والشـرع، لأنّه لا شـبهه فی أنّ العقل بعد اسـتقلاله بدرک المفسـده غیر المزاحمه یقبّـِح العمـل، ویلـوم الفاعـل علی فعله، ولکن مع ذلـک لاـ یلزم أن یکون ذلـک تمـام المنـاط فی حکم الشارع، إذ ربّما یشاهد أنّ الشارع یری مصـلحه فی صبره فی ارتکاب العبد للقبیح لمصـلحه أعظم، ولکنّ العقل لم یُدرکه، فمثل هذا لا یوجبُ منع اسـتقلال العقل عن حکمه بقبح العمل، بل العقل یحکم دون الشارع، ومجرّد تبعیّه الحکم من المولی لمفسده المتعلّق لا ینافی ذلک، إذ معنی التبعیّه عدم حکمه بدون المفسده، لا حکمه بمجرّد وجودها.

ومن هنـا ظهر أنّ مبادئـالحکم عنـد العقل ربّما بکون دائرته أوسع من مبادئ الحکم العقلیلـدی الشارع،ومع هـذا الاحتمال کیف یستقلّ العقل بالملازمه واقعاً؟

وبـالجمله: ظهر ممّا ذکرنا أنّ العقل إنّما یکون رسولاً باطنیّاً عنـد إحراز أنّ الشارع اعتمـد فی بیان مرامه إلی حکم عقله وإلاّ لولا ذلک بل حتّی لو احتمل عدم

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۶۰ .

الاعتماد، وكان صبره لمصلحةٍ أعظم من قبح العمل، لما كان العقل حينئذٍ رسولاً باطنيّاً، فالالتزام بالملازمة الظاهريّة كما عليه صاحب «الفصول» والمحقّق العراقى بمعنى كون حكم العقل عليه حجّة فى وجوب المتابعة إلى أن يظهر خلافه من وجود مانعٍ ومزاحم، فهو أمرٌ غير مستنكر، فلو لم ننكر أصل الملازمة مطلقاً، فلا أقلّ من الظاهريّة منها دون الواقعيّة، فليتأمّل.

***

الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالی وتنجّزه

الأمر الثامن

حجّيه العلم الإجمالی وتنجّزه

أقول: یدور البحث فی المقام حول تنجّز العلم الإجمالی وحجّیته کالتفصیلی، فالبحث فی هذا الأمر یقع فی مقامین:

أحدهما: فی إثبات التکلیف وثبوته وتنجّزه بالعلم الإجمالی وعدمه.

والثانی: فی سقوط التکلیف بالامتثال الإجمالی بعد الفراغ عن ثبوته مع إمکان الامتثال التفصیلی، کما إذا کان المکلّف متمکّناً من تعیین تکلیفه بالقصر أو التمام، أو بتعیین القبله ولو بالسؤال فلا یسأل، ویجمع بینهما فی الأوّل ویأتی بالأربعه مثلًا فی الثانی .

والتحقیق: هنا خلافٌ بین الشیخ الأعظم والمحقّق الخراسانی، فقد خالف الأخیر الأوّل فیما ینبغی طرحه فی المقام، وما ینبغی طرحه فی باب الاشتغال، أمّا الشیخ رحمه الله فقد التزم بأنّ المناسب هنا هو البحث عن حرمه المخالفه القطعیّه وعدمها، والمناسب هناک هو البحث عن وجوب الموافقه القطعیّه وعدمها، وخالفه فی ذلک المحقّق الخراسانی وقال: بأنّ المناسب هنا هو البحث عن کون العلم الإجمالی هو مقتضیاً للتنجز أو علّه تامّه له، والبحث هناک یکون بعد الفراغ عن کون العلم الإجمالی مقتضیاً لا علّه تامّه، وأنّه هل المانع موجودٌ لیمنع عن اقتضاءه أم لا ؟

أقول: ونحن قبل بیان ما هو الأنسب منهما أو غیرهما، نذکر مقدّمه ینبغی الإشاره إلیها فی المقام، وهی: أنّ البحث عن وجوب الموافقه القطعیّه وحرمه

المخالفه القطعيه لا ـ يكون منفصله بعضُه عن بعض لوجود الملازمه بينهما. لوضوح أنّه من ذهب إلى وجوب الموافقه القطعيّه، فلا محيص له إلّا من الالتزام بحرمه المخالفه القطعيّه، إذ لا ينفک وجوب الموافقه عن حرمه المخالفه، كما لا ينفکّ القول بعدم حرمه المخالفه القطعيّه عن القول بعدم وجوب الموافقه القطعيّه، إذ لا ـ يمكن الالتزام بوجوب الموافقه القطعيّه وعدم حرمه المخالفه، وهو واضح.

فإذا لاحظنا هذه المقدّمه، والتزمنا بوجود مثل هذه الملازمه، لكانتِ النتيجه المترتّبه عليها هى الحكم بصحّه ما التزم به المحقّق الخراسانى صاحب «الكفايه»، وإن كان يمكن الإشكال عليه بأنّ لازم ما ذكره هو أنّ من جعل العلم الإجمالى علّه تامّه للتنجز كالتفصيلى، لا ـ يبقى له مورد للبحث عن وجود المانع فى باب الاشتغال؛ لأنّ الفرق بين العلّه التامّه والاقتضاء كان فى ذلک، حيث لا ـ يمكن التفكيک بين التنجّز وبين العلم فى الأوّل، فلا مجال لفرض وجود المانع وعدمه، لاستلزامه التفكيک بين العلّه والمعلول وهو محال، بخلاف الثانى حيث أنّ فيه مجالاً ـ لطرح ذلک، فإن لم يتحقّق المانع وكان الشرط موجوداً أصبح التأثير فعليّاً، مع أنّا نشاهد أنّ كثيراً من الاُصوليّين التزموا بالعليّه التامّه فى المقام، وبرغم ذلک طرحوا الإشكال والبحث عنه، فى باب الأشتغال ولا يخفى أنّ حمل كلامهم على صوره الفرض، والتعليق على صوره الاقتضاء لا يخلو عن بُعد.

أقول: الأولى عندنا هو جعل وجه الفرق بين البابين فى جهه البحث، وهو :

أنّ البحث فى المقام يكون من ناحيه تأثير العلم بالنسبه إلى التكليف من حيث الموافقه والمخالفه له، وأنّه هل يكون له الاقتضاء لذلک، أم يكون علّه بالنسبه إليهما، أو يجب التفصيل بينهما بالاقتضاء بالنسبه إلى الأولى، والعلّيه

بالنسبه إلی الثانیه؟ ولکلٍّ واحدٍ من الثلاث قائل.

وأنَّ البحث هناک انما یکون بلحاظ حال الشکّ والجهل بالنسبه إلی المتعلّق، وأنّه:

هل یوجب ذلک جواز إجراء الاُصول فیه وترخیص الشارع له؟

أو هل یشمل ظاهر أدلّه الاُصول الشکّ فی أطراف العلم الإجمالی کما یشمل الشبهات البدویّه أم لا، ونظائر ذلک؟

وکیف کان جهه البحث فیهما تکون متعدده ومتفاوته وإن کان بعض خصوصیّات البحث مشترکه بینهما، وهو لا یوجب الاتّحاد کما هو واضح.

نظریّه المحقّق الخمینی: التزم سیّدنا الاُستاذ رحمه الله بأنّ الفارق بین البابین وما یناسبهما من البحث شیءٌ آخر سوی المذکور آنفاً، فقد ذکر فی «تهذیب الاُصول» بعد تقسیم الکلام إلی المرحلتین:

(أمّا الاُولی: فاعلم أنّه قد یُطلق العلم الإجمالی ویُراد منه القطع الوجدانی بالتکلیف الذی لا یحتمل فیه الخلاف، ولا یحتمل رضا المولی بترکه، وقد یطلق علی الحجّه الإجمالیّه، کما إذا قام الدلیل الشرعی علی حرمه الخمر علی نحو الإطلاق، ثمّ علمنا أنّ هذا أو ذاک خمرٌ، فلیس فی هذه الصوره علمٌ قطعیٌ بالحرمه الشرعیّه التی لا یرضی الشارع بترکه، بل العلم تعلّق بإطلاق الدلیل، والحُجّه الشرعیّه والإجمال فی مصداق ما هو موضوع للحجّه الشرعیّه، وحینئذٍ فالعلم بالحرمه غیر العلم بالحجّه، فما هو المناسب للبحث عنه فی المقام هو الأوّل، کما أنّ المناسب لمباحث الاشتغال هو الثانی)(۱).

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۲۳ .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أوّلاًـ: من وضوح عدم الفرق فى متعلّق العلم بين أن يكون نفس التكليف، وبين ما يوجب إثبات التكليف من الجهه من حيث الحجّيه والتنجّز، فكما أنّ العلم المتعلّق بنفس التكليف يكون حجّه، كذلك العلم المتعلّق بالحُجّه، ووجود الفرق بينهما فى بعض الآثار غير مرتبط بما نحن بصدده كالعلم التفصيلى حيث يكون منجّزاً سواءٌ كان العلم الحاصل بالتكليف علماً وجدانيّاً أو علمياً وتعبّدياً أى بواسطه قيام الحجّه الشرعيه عليه كما لا يخفى .

وثانياً: مِن أنَّه لو كان الأمر كما قاله سيّدنا الاُستاذ رحمه الله لزم منه أن لا يكون البحث فى جريان الاُصول فى أطراف العلم الإجمالى الذى يبحث فى باب الاشتغال منحصراً فى خصوص العلم الإجمالى بالحجّيه، بل التكليف مستقلاًّ، وإثبات المدّعى على عهده مدّعيه، لوضوح عدم الفرق من حيث البحث من جهه جريان الاُصول وعدمه بين القسمين من العلم، حيث يصحّ البحث من حيث عموم أدلّه الاُصول، وأنّها هل تشمل صوره العلم الإجمالى بكلا قسميه أم أنّها مختصّه بالشبهات البدويّه؟

وبالجمله: فما ذكره لا يصحّ جعله وجهاً للفرق بين البابين من حيث البحث.

فى اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه

فى اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه

المبحث الأوّل: والبحث فيه من جهات عديده:

الجهه الاُولى : فى أنّ العلم الإجمالى هل له الاقتضاء للحجّيه ، أو ليس مقتضياً لها، بل حجّيته محتاجه إلى جعل جاعل كالظنّ، لولاه لما كان مقتضياً

للحجّيه؟

فقد استفاد الشيخ الأعظم رحمه الله من مثل كلمات المحقّق القمّى والخونساريوصرّح فى مبحث الشبهه الوجوبيّه من «الرسائل» بأنّهما أنكرا أصل اقتضائه للحجيّه فضلاً عن العليّه، يعنى كما أنّ الظنّ فى حال انفتاح باب العلم لا يكون حجّه إلّا بجعل جاعل، كذلك يكون حال العلم الإجمالى .

هذا، ولكن ناقش فيه السيّد الحكيم فى «حقائق الاُصول»، فإنّه بعد نقل ذلك تردّد فى التزامهما بذلك، ووجّه كلامهما، بأنّه لعلّ مرادهما أنّه لاـ فعليّه للحكم الكلّى ما لم يعلم به تفصيلاً، لاـ أنّه ليس فى العلم اقتضاءُ الحجّيه، بل صريح كلام المحقّق القمّى قدس سره لزوم الاحتياط فى الشكّ فى الشرطيّه .

أقول: وكيف كان، فإنّ هذا القول على تقدير ثبوته، يكون فى غايه الوهن، وقد نسب هذا القول إليهما صاحب «منتهى الاُصول»، وقال أنّ العلم الإجمالى عندهم كالشكّ البدوى وتجرى البراءه فى أطرافه حينئذٍ حتّى البراءه العقليّه.

الجهه الثانيه: فى أنّه على فرض ثبوت الاقتضاء للتنجّز، هل يكون اقتضائه بنحو العليّه التامّه بحيث يحكم العقل باستحقاق العقاب فى صوره المخالفه، وعدم استحقاقه على تقدير الموافقه حكماً تنجيزيّاً غير موقوفٍ على عدم المانع عنه عقلاً أو شرعاً؟ أو لا يكون كذلك، بل استلزام للتنجيز يكون بصوره الاقتضاء فقط؛ أى يكون تأثيره للتنجّز موقوفاً على عدم وجود المانع عقلاً أو شرعاً؟

الجهه الثالثه: ثمّ على فرض ثبوت العليّه التامّه، يقع الكلام فى أنّ هذه ثابته لحرمه المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه معاً، أم تكون العليّه للاُولى فقط

دون الثانیه، لکفایه الموافقه الاحتمالیّه؟ فیه وجوهٌ وأقوال:

القول الأوّل: قولٌ بأنّ العلم الإجمالی یقتضی التنجز لهما، ولا یکون علّه تامّه لهما، هذا کما علیه المحقّق الخراسانی، وقد صرّح بذلک فی «کفایه الاُصول» وإن خالف قبل ذلک فیتعلیقته،وذهب إلی العلیّه کماصرّح بذلک صاحب«عنایه الاُصول».

القول الثانی: قولٌ بالتفصیل بین صوره حرمه المخالفه القطعیّه، حیث یکون علّهً تامّه لها، وبین صوره وجوب الموافقه القطعیّه، حیث یکون بصوره الاقتضاء، أی یمکن الترخیص فی بعض الأطراف علی البدل، ولکن لم یرد من الشرع ما یستفاد منه ذلک البدلیّه، وقد نسب صاحب «عنایه الاُصول» هذا القول إلی الشیخ الأعظم قدس سره ، حیث قد استفاد ذلک من نقل مجموع کلماته من مواضع متعدّده، فعلیک بالمراجعه والدقّه حتّی یظهر صحّه ما ادّعاه، بل یظهر ذلک من المحقّق الحائری أیضاً، وإن رجع عنه فی «حاشیه الدّرر» واختار القول الثالث کما نسب إلی المحقّق النائینی رحمه الله .

القول الثالث: الالتزام بأنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیّه ووجوب الموافقه القطعیّه معاً، فلا یجوز الترخیص للارتکاب فی الشبهه التحریمیّه لا ـ فی جمیعها ولا فی بعضها؛ أی لا یجوز ارتکاب جمیع الأطراف ولا بعضها قضیّه للعلیّه فی کلیهما، کما لا ـ یجوز الترخیص فی ترک جمیع الأطراف ولا ـ فی بعضها فی الشبهه الوجوبیّه، وهذا القول التزم به کثیرٌ من المتأخّرین والمحقّقین مثل سیّدنا الخمینی، والسیّد الحکیم، والمحقّق الاصفهانی صاحب «نهایه الدرایه» والمحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول» والمحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار» والسیّد البجنوردی فی «منتهی الاُصول» وإن نسب القول بالتفصیل إلی استاذه

وهو المحقّق النـائينى قـدس سره ، وذهب العلاّمه الطباطبائى فى ابتـداء كلامه إلى القول العليّه التامّه، لكنّه رجع فى ذيل كلامه إلى الاقتضاء، وتمسّک ببناء العقلاء على تجويز الترخيص.

هذا مجموع الأقوال المذكوره عن الأعلام فى هذه المسأله.

أقول: وأمّا بيان المختار فيها فمبنيٌّ على ذكر ما تمسّک به القائلون بالاقتضاء، بعدما يكون القول بعدم الاقتضاء فاسداً من أساسه، فإن ثبت صحّه كلامهم فنلتزم به، وإلاّ نختار القول بالعليّه التامّه، وأحسن ما بيّن لذلک، هو ما خلاصته:

إنّ العلم الإجمـالى مـا لم يكن كاشـفاً للتكليف تمام الانكشاف كالعلم التفصـيلى، بل كان العلم الإجمالى دائماً مقروناً بالشکّ، وكان الشکّ موضوعاً للأحكام الظاهريّه، كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه، فيجوز حينئذٍ جعل الحكم الظاهرى فى كلّ واحـدٍ من أطرافه، الموجب ذلـک لجواز مخـالفته، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمه إناء مردّد بين إنائين، فكلّ واحـدٍ منهما مشكوک الحرمه، فيمكن أن يكون موضوعاً لجريان قاعده الحِلّ: «كلّ شىء لک حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

فإن قلت: جريانُ الحِلّ فى كلّ واحدٍ يناقض الحرمه المعلومه إجمالاً.

قلت: هذه المناقضه موجوده بين كلّ حكمٍ ظاهرى مجعول فى حقّ الشاکّ بالواقع، وبين الواقع المشكوک، ولا تختصّ بما نحن فيه، فما تدفع به هذه المناقضه فى الشبهات البدويّه التى لا علم فيها أصلاً، وفى الشبهه غير المحصوره التى لا يجب الاحتياط فيها إجماعاً، تدفع به المناقضه فى المقام.

أقول: ویمکن أن یقرّر الدلیل بنحوٍ آخر، وهو أن یُقال:

إنّه یعتبر فی موضوع حکم العقل بقبح المعصیه ومخالفه المولی، أن یکون المکلّف حین المخالفه عالماً بکون عمله مخالفاً للمولی، لأنّ القبیح هو عصیان المولی، وهو لا یحصل إلاّ مع العلم بالمخالفه حین العمل، وحصول العلم بالمخالفه بعد ارتکاب الجمیع لا یکون مضرّاً، وإلاّ لکان ذلک مضرّاً فی الشبهات البدویّه، إذا حصل له العلم بتحقّق الحرمه بعد العمل، والمقام یکون کذلک، لأنّ المکلّف حینما یقوم بارتکاب کلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی سواء فعل الحرام أو ترک الواجب، لا یکون عالماً بالمخالفه حتّی یصیر عملُه قبیحاً عقلاً، فکما لا یعدّ عمله قبیحاً فی الشبهات البدویّه بإجراء البراءه، بحیث لو سئل بعد ذلک عن المعصوم علیه السلام عن حکم ما ارتکبه، وظهر أنّه فعل حراماً أو ترک واجباً، لم یکن علیه شیءٌ، فکذلک الأمر فی المقام .

وبالجمله: هذا غایه ما یمکن أن یقال فی تقریر کون العلم مقتضیاً للتنجیز لا علّه تامّه، ولذلک تری أنّ الاحتیاط فی الشبهات البدویّه وفی أطراف العلم الإجمالی غیر المحصوره لا یکون واجباً، حتّی عند من یلتزم بوجوب الاحتیاط فی المحصوره، مع أنّ المخالفه والمعصیه إن قلنا بأنّهما قبیحین بوجودهما الواقعی لا بوجودهما العلمی، فإنّه لا یفرق فیه بینَ قلّه الأطراف وکثرتها، کما لا یفرّق بین کونه حال المخالفه یعلم إجمالاً بإمکان تحقّق المعصیه، وبین کونه یحتمل ذلک، وهذا شاهدٌ علی أنّ الملاک فی القبح هو العلم بالمخالفه حین العمل لا مطلقاً.

جواب المحقّق الخوئی: تعرّض سیّدنا المحقّق الخوئی رحمه الله فی «مصباح

الاُصول» لهـذا الاسـتدلال وأجاب عنه، بقوله: (إنّ هـذا الاسـتدلال إذ لا يعتبر فى حكم العقل بقبـح المخالفه إلّا وصول التكليف من حيث الكـبرى والصـغرى، وأمّـا تمييز متعلّق التكليف عن غيره فغير لازم، فـإذا وصـل التكليف إلى العبـد من حيث الكـبرى، بمعنى علمه بحرمه شـرب الخمر مثلًا، ومن حيث الصغرى بمعنى علمه بتحقّق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان ولا يكون العقاب على المخالفه حينئذٍ عقاباً بلا بيان.

وتردّد الخمر بين مائعين لا دخل له فى موضوع حكم العقل بقبـح المخالفه، والشاهـد هو الوجـدان، ومراجعه العقلاء، فإنّا لا نرى فرقاً فى الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد من المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه إجمالاً بين عدّه أشخاص فقتلهم جميعاً.

وبـالجمله: المعتبر فى حكم العقـل بقبـح المخـالفه هو وصول التكليف، وأمّـا تمييز المكلّف، فلاـ دخـل له فى الحكم المـذكور أصـلًا، ولذلك لا ريب فى حكم العقل بقبح المخالفه بارتكاب جميع الأطراف دفعه، كما إذا نظر إلى امرأتين يعلم بحرمه النظر إلى أحدهما، مع أنّ متعلّق التكليف غير مميّز)(۱)، انتهى كلامه هنا.

أقول: فإنّه وإن أجاد فيما أفاد من حيث كون العلم بياناً فلا يجرى فيه قبح العقاب بلا بيان، ولكن يرد عليه:

أوّلًا: أنَّ هـذا الجواب لا يُقنع الخصم، فيما إذا رأى العقل أو العقلاء أو الشـرع فى موردٍ كان الأمر كـذلك أن يرخّص العبـد فى المخالفه، ولو احتمالاً، نظير ذلك فى الشبهات غير المحصوره، مع أنّ مقتضى ذلك هو عدم الجواز فى مثلها من جهه

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۷۰.

تمامیّه البیان، فضلاً عن ما دلّ علی أنّ العلم هو العلّه التامّه للتنجّز، وکونه بیاناً فی عدم جواز المخالفه ثابتٌ، لکن ما لم یصل دلیل الترخیص إلیه، فمجرّد کون العلم بیاناً لا یمکن أن یکون معیناً لأحد الوجهین اَیْ العلیّه دون الاقتضاء کما هو المقصود من البحث هنا.

وثانیاً: أنَّ ما مثّله من قتل ابن المولی فی جماعهٍ یعلم بوجوده فیها، حیث یقبّح العقل قتلهم جمیعاً بواسطه وقوع قتل الابن فیه، هو کلام خالٍ عن اللّطف، لأنّ مثل هذا التصرّف یقبّحه العقل حتّی فی الشبهه البدویّه، لکونه من الاُمور المهتمّ بها، حیث یری العقل حسن الاحتیاط فیها حتّی فی الشبهه البدویّه، کما ذکره الشیخ فی «الرسائل» فضلاً عن مورد العلم، مع أنّ قتل الناس غیر الابن حرامٌ فی حَدّ نفسه، إلاّ أن یفرض فی مورد یکون قتل الباقی مباحاً أو واجباً لکونهم عدوّاً، فالمسأله تصبح أشکل خصوصاً فی الثانی .

وکیف کان، فما ذکره وإن کان حسناً فی ذاته، لکنّه لا یساعد فی إقناع الخصم هنا، وإن کان هذا جواباً عن عدم الاحتیاج فی تنجّز التکلیف إلی کون العلم تفصیلیّاً، بل لو کان إجمالیّاً یصحّ القول بتنجّزه کما هو المقصود من کلامه هنا.

وأمّا وجه الإشکال فی المثال: وهو أنّ قتل المجموعه بأجمعها إن کان حراماً فقتل الجمیع یکون عملاً یعلم مخالفته للمولی، فیکون قبیحاً، سواءٌ علم خصوص قتل الابن أو لا یعلم، إذ أنّ خصوصیّه الإبنیّه لا أثر لها فی تحقّق العلم بالمخالفه والمعصیه، وإن کان قتل الباقی عدا الابن واجباً، لکونهم کفّار حربیّون مثلاً وقلنا بوجوب قتلهم، فیدور الأمر حینئذٍ بین المحذورین،فلابدّ من ملاحظه ما هو الأهمّ، فإن کان قتل الابن مهمّاً فلا قبح فیه، وإلاّ کان قبیحاً، فیمکن فرضه فی مثله حیث

ارتکب القبیح مع قتل الجمیع، مع أنّه لا یعلم أیّهم هو الابن، کما لا قبح فی صوره التخییر أیضاً.

وثالثاً: أنَّ فی المثال الأخیر وهو فیما لو نظر إلی المرأتین دفعه واحده، اشکالاً وتأمّلًا حیث إنّه لا یکون نقضاً، لأنّه یعلم حین العمل مخالفته للمولی؛ لأنّ العمل الصادر حینئذٍ واحد وهو النظر إلیهما، وأمّا عدم تمییز أنّ أیّ المرأتین أجنبیّه، فلا دخل لذلک فیما هو المقصود، ولأنّک قد عرفت أنّ الخصم أراد بیان کون القبح فی عمل یصدق فی حال ارتکابه وصدوره أنّه عالم بمخالفته، وهذا المعنی موجودٌ فی المثال بعد التأمّل والدقّه، وهو یکون مثل ما لو أدخل انبوباً إلی الإنائین اللّذین یعلم نجاسه أحدهما، وشربهما دفعه واحده، فإنّه یعلم بمخالفه عمله للمولی حین تحقّقه، برغم عدم وقوفه علی تمییز النجس منهما کما لا یخفی، فالنقض بمثل هذه الأمثله لا یخلو عن إشکال .

قال المحقّق النائینی رحمه الله : فی مقام الجواب عَمّا تفوّه به الخصم من اختصاص استقلال قبح العقل بعملٍ یعلم أنّه معصیه تفصیلاً، ومثله غیر متحقّق فی العلم الإجمالی، (فساد هذا التوهّم بمکان من الوضوح، بداهه أنّ العقل یستقلّ بقبح مخالفه التکلیف المحرز الواصل إلی المکلّف بأحد طرق الوصول، ومن جملتها العلم الإجمالی، فإنّ التکلیف فی موارد العلم الإجمالی واصلٌ إلی المکلّف ومحرَزٌ لدیه، والإجمال إنّما یکون حینئذٍ فی المتعلّق، وإلاّ فنفس التکلیف والإلزام معلومٌ تفصیلاً، وهو علی ما علیه من إجمال المتعلّق، یصلح لأن یکون بعثاً مولویّاً، ویمکن الانبعاث عنه، بحیث لو فرض أنّه لو کان الخطاب الواقعی کذلک، أی علی ما هو علیه من الإجمال، من دون أن یتعلّق بخصوصیّه أحد

الأطراف، لکان ذلک تکلیفاً مولویّاً یصلح لأن یکون داعیاً ومحرّکاً لإراده العبد نحو امتثاله،وینتج نتیجه التخییرالشرعی أو العقلی علی اختلاف المقامات، فالجهل بالخصوصیّه لا یضرّ بالمعلوم بالإجمال، ولا یمنع عن حکم العقل بقبح الاقتحام علی مخالفته، وذلک واضح لا ینبغی إطاله الکلام فیه)، انتهی کلامه رفع مقامه(۱).

وردّ علیه المحقّق العراقی رحمه الله : - فی «حاشیته علی الفوائد» بقوله: (أقول: بعدما کان المتعلّق مورد الإجمال والتردید، فقهراً التکلیف المتعلّق بکلّ منهما أیضاً طرف التردید، وما هو الجامع المهمله بین الشخصین المردّد انطباقه علی أیّهما بلا إطلاق فی هذا الجامع، فلا یقاس المقام بالتکلیف بالجامع فی باب التخییر، لأنّ فی شخص الجامع إطلاقٌ قابل للانطباق علی أیّهما، بخلاف الجامع فی المقام، فإنّه مهمله غیر صالح للانطباق إلّا علی واحدٍ منهما، غایه الأمر بنحو التردید. ومن هذه الجهه نقول: لا یصحّ دعوی العلم بشیء تفصیلًا فی موارد العلم الإجمالی، لا فی الحکم ولا فی المتعلّق .

ثمّ إنّ الناظر البصیر ربّما یری تهافتاً بین قوله فی المقام: (ویمکن الانبعاث عن البعث فی العلم الإجمالی)، وبین تقریبه السابق بأنّ (الانبعاث من قبل احتمال البَعث لا نفسه)، وجعل ذلک منشأ تأخیره رتبهً عن الامتثال التفصیلی، فراجع وتدبّر)، انتهی کلامه(۲).

أقول: ولکن الحقّ الحریّ للتصدیق هو أن یُقال: إنّ العلم المتعلّق بالحکم هنا یکون تفصیلیّاً حتمیّاً من دون تردید وإجمال فیه کما نطق به عددٌ من الأعلام:

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۷۵ .

۲- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۷۵ .

منهم صاحب «نهایه الـدرایه» حیث قال: (وفیها إنّ حقیقه العلم الإجمالی المصـطلح علیه فی هـذا الفنّ، لا تفارق العلم التفصـیلی فی حدّ العلمیّه، ولیستا هما طوران من العلم نظراً إلی تعلّق العلم الإجمالی بالمردّد أعنی أحد الأمرین...

إلی أن قـال: بـل ضمّ الجهل إلی العلم صار سـبباً لهـذا الاسم، وإلاّ فالعلم علمٌ دائماً، ومتعلّقه بحـدّه منکشفٌ به تفصـیلاً، من غیر تردید فی نفس ما هو طرف العلم) انتهی محلّ الحاجه(۱).

ومنهم العلاّمه الطباطبائی فی «حاشیته علی الکفایه» حیث قال:

(ولاـ فرق فی ذلـک بین العلم التفصـیلی والعلم الإجمـالی، فإنّ الإجمال لیس فی ناحیه العلم بل من ناحیه الانطباق علی المورد.. إلی آخره)(۲).

ومنهم السـیّد الحکیم فی «حقـائق الاُـصول» حیث قـال: (لا ینبغی التأمّل فی أنّ العلم الإجمالی لیس إلاّ من سـنخ العلم التفصـیلی موجباً لإرائه متعلّقه، وانکشافه انکشافاً تامّاً لا قصور فی ناحیه انکشافه أصلاً.. إلی آخره)(۳).

وبالجمله: ثبت بما مرّ أنّ ما صرّح به جماعه غیر تامّ:

منهم: المحقّق العراقی قدس سره حیث قال:

(لا یصحّ دعوی العلم بشیءٍ تفصیلاً فی موارد العلم الإجمالی لا فی الحکم، ولا فی المتعلّق) .

فکلامه ممنوعٌ، لیس علی ما ینبغی بالنسبه إلی الحکم .

۱- نهایه الدرایه: ج۲ / ۳۰ - ۳۱ .

۲- حاشیه الکفایه: ۱۹۰ .

۳- حقائق الاُصول: ج۲ / ۴۹ .

وأيضـاً: تنظير المحقّق النـائينى الإجمـال هنـا بالإجمـال فى الخطـاب الواقعى كـالتخيير الشـرعى، مثـل خصال الكفّاره، أو التخيير العقلى كالتخيير فى أفراد الصلاه بالنسبه إلى أزمنه الحدّين مِن الزوال إلى الغروب فى عدم مانعيّه جهل الأطراف لتنجّز التكليف.

ليس فى محلّه، لوضـوح الفرق بين كـون الخصوصـيّه سـاقطه لأجـل الجهـل العـارض على المكلّف من أمرٍ خـارجى تقصـيراً أو قصـوراً، وبين إسـقاط الخصوصـيّه فى نفس الـدليل بأحـدٍ من الوجهين: جعـل الشـارع الترديـد فى نفس الحكم، أو تعلّق الحكم بجـامعٍ قابـل للانطبـاق على كـلّ فرد من الأـفراد تخييراً، من إمكـان دخـاله الجهـل فى الأـوّل فى تحقّق موضوع الحكم الظاهرى بخلاف الثانى والثالث.

وأيضاً: دعوى صاحب «الكفايه» بعدم كون كشف العلم الإجمالى كشفاً تامّاً كالتفصيلى، غير مسموعه جدّاً، لأنَّ وصول التكليف إلى العبد علماً يكفى فى تحقّق التنجّز بالاقتضاء أو العليّه التامّه.

هذا تمام الكلام فيالمبحث الأوّل حيث حاولنا من خلاله الفرار من الإشكال.

***

فی أنّ العلم الإجمالی علّه للتنجّز أو اقتضاء له

فی أنّ العلم الإجمالی علّه للتنجّز أو اقتضاء له

المبحث الثانی: یدور البحث فیه حول ما ذکره الخصم فی کلامه فی مقام الاستدلال:

(بأنّ الشکّ فی الأطراف یوجب حفظ مرتبه الحکم الظاهری، ورفع التناقض مع المعلوم بالإجمال فی صوره الترخیص فی بعض الأطراف أو تمامها، کما یرفع التناقض بذلک فی الشبهات البدویّه وغیر المحصوره، إذ حکم احتمال التناقض یکون الحکم القطع به).

أقول: هذا خلاصه ما قیل فی مقام الاستدلال علی أنّ العلم الإجمالی یعدّ مقتضیاً لا علّه تامّه للتنجّز.

أورد علی هذا الاستدلال سیّدنا الخمینی رحمه الله فی تهذیبه بما حاصله(۱): (لا شکّ فی أنّ العلم والقطع الوجدانی بالتکلیف علّه تامّه لحرمه المخالفه، ووجوب الموافقه القطعیین، ولا یجوز الترخیص فی بعض أطرافه فضلاً عن جمیعه، فالترخیص کلاًّ أو بعضاً ینافی بالضروره مع ذاک العلم الوجدانی، فإنّ الترخیص فی تمام الأطراف یوجبُ التناقض بین الإرادتین فی نفس المولی، کما أنّ الترخیص فی بعضها یناقض ذاک العلم فی صوره المصادفه... .

ثمّ أضافَ: وبذلک یظهر أنّه لا مناص عن الاحتیاط ال-مُحرِز للواقع فی تمام الأقسام من الشبهات، محصوره کانت أو غیر محصورهً، بدویّهً کانت أو غیرها، فإنّ العلم القطعی بالتکلیف لا یجتمع أبداً مع الترخیص فی الشبهات فی أیّ

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۲۴ .

قسم منها، وسيوافيك فى مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى أنّ الترخيص فى الشبهات لا ينفكّ عن رفع اليد عن التكاليف، والتصرّف فى المعلوم والتكليف، وصيرورته شأنيّاً، وإلاّ فمع الفعليّه الذى عرضتها لا يجوز احتمال الترخيص، فضلاً عن الترخيص الفعلى.. إلى آخر ما قاله توضيحاً لذلک).

أقول: ولكن نسب صاحب «مصباح الأُصول» وجه الترخيص فى بعض الأطراف فى العلم الإجمالى إلى صاحب «الكفايه» ببيانٍ خاصّ غير مطابق بما يستفاد من ظاهر «الكفايه»، ثمّ يُجيب عنه بما قد بيّنه، وإليک خلاصتهما:

أمّا الأوّل: فإنّه رحمه الله بعد أن ذكر أنّ الحكم الواقعى لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه كما أنّ الحال كذلک فى الشبهه غير المحصوره، قال حكايهً عنه قدس سره :

(إنّه لا مضادّه بين الحكم الظاهريوالواقعى،لأنّه لو كان بينهما مضادّه لكان كذلک فيالشبهات غير المحصوره والبدويّه لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدّين، ومن الواضح استحالته كالقطع به، فما به التفصّى فيهما كان هو التفصّى هنا).

ثمّ بيّن وجه كلامه بأنّه مبنيٌّ على مبناه رحمه الله فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، من اعتبار عدم كون الواقعى فعليّاً من جميع الجهات مع عدم العلم به، ولذلک لا منافاه بينه وبين الظاهرى، لعدم كونهما فى مرتبه واحده، وبناءً عليه أجاز الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى لعدم كونه فعليّاً من جميع الجهات.

وأمّا الثانى فأنّه أشكل عليه: (بأنّ العلم لا مدخليّه له فى فعليّه الحكم، بل له دخلٌ فى تنجّزه وشرطٌ له، وما له دخلٌ فى فعليّته هو تحقّق موضوعه، فإذا تحقّق الاستطاعه لشخصٍ يصير الحكم فعليّاً، لكن لا يتنجّز إلاّ بعد علمه به).

ثمّ دَخَلَ فی بیان رفع التنافی بین الأحکام بالمضادّه، وقام بالتحقیق عن أنّ التنافی بینهما تکون فی مرحله المبدأ والمنتهی؛ أی فی مرحله المصلحه والمفسده المسمّی بالعلّه وفی مقام الامتثال.. إلی آخر ما قرّره هنا(۱).

ولکن یرد علیه أوّلاً: بأنّه فرقٌ بین احتمال الجمع بین المتناقضین والقطع به، وبین احتمال الجمع بین المتضادّین والقطع به؛ لأنّ التضادّ لابدّ وأن یکون بین الشیئین الوجودیین، بینهما نسبه التضادّ، بخلاف المتناقضین حیث یکون أمره بین الوجود والعدم، فنسبه التضادّإلی قول المحقّق الخراسانی هنا مع أنّ صریح کلامه هو التناقض، ثمّ الإشکال علیه بعدم وجود التضادّ بین الأحکام أمرٌ عجیب عن مثله، ولعلّه أشکل علی ما بباله عمّا قاله المحقّق الخراسانی من التضادّ فی غیر المقام، أو فی غیر «الکفایه»، کما صدر عنه مثل هذا الکلام فی تعلیقته، ولکنّه عدل عنه فی «الکفایه»، وعلی أیّ حال کان ینبغی أن یشیر إلیه.

وثانیاً: بأنّ صاحب «الکفایه» صرّح فی باب الاشتغال(۲) بأنّ ملاک فعلیّه الحکم وعدمه فی أطراف العلم الإجمالی، لیس من جهه الإجمال والتردید، حتّی یصیر ذلک وجهاً لعدم کون الحکم فعلیّاً من جمیع الجهات، بل وجه عدم فعلیّته، هو عدم کونه مورداً للابتلاء أو الاضطرار فی بعض الأطراف، بلا تأثیر لقلّه الأطراف وکثرتها فی فعلیّه الحکم، لولا وجود ما اُشیر إلیه من الجهات.

وعلیه ، فالإشکال علیه بأنّه لا أساس له حیث إنّ العلم لا مدخلیّه له فی فعلیّه الحکم لیس علی ما ینبغی بحسب النسبه ، وإن کان أصل المطلب ربّما

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۷۰ .

۲- کفایه الاُصول: ج / ۲۱۴ - ۲۱۵ .

يكون صحيحاً.

فالأولى أن يُقال: إنّ وجه تجويزه هنا بإجراءالأصل فيبعض الأطراف، ليس إلّا ما صرّح به فى كلامه من محفوظيّه الحكم الواقعى بواسطه العلم،ومحفوظيّه الحكم الظاهرى بواسطه الشكّ فى المتعلّق، والجواب عن وقوع احتمال التناقض هنا هو الجواب فى الشبهات البدويه به فى الشبهات البدويّه وغير المحصوره من وقوع احتمال التناقض.

والحقّ فى الجواب أن يُقال: إنّه مع فرض بقاء فعليّه التكليف المعلوم بالإجمال وتنجّزه، لا ـ يمكن الترخيص لا ـ بنحو المخالفه القطعيّه، ولا ـ بنحو ترك الموافقه القطعيّه، لاستلزامه التناقض فى المبدأ من ناحيه المولى، وعدم الامكان من الامتثال من ناحيه العبد، وعليه فلابدّ لتحقيق الكلام فى المقام من جهتين:

الاُولى: جههُ حرمه المخالفه القطعيّه.

والثانيه: جههُ وجوب الموافقه القطعيّه.

أمّا الجهه الاُولى: فلأنّ التكليف إذا صار فعليّاً منجّزاً فى العلم الإجمالى، وكان العلم به انكشافاً تامّاً، فليس معناه إلّا أنّه قد تعلّق إراده المولى بإتيانه إن كان واجباً، أو بتركه إن كان حراماً، بحيث لو ترك العبد فيما يجب إتيانه، أو أتى فيما حرم عليه فعله لاستحقّ العقوبه والمؤاخذه على المخالفه حيث تحقّقت، فكيف يمكن ترخيصه لتركها أو لفعلها مع إراده المولى لذلك، إذ ليس الجمع بين إراده وجود شىء عن العبد وإراده عدمه، إلّا الجمع بين المتناقضين فيما إذا فرض كونه كذلك بالنسبه إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالى .

كما أنّ العبد فى مقام الامتثال لا يقدر على تحصيل هاتين الإرادتين لو

فرض إمكـان تحقّقهما فی نفس المولی علی فرض المحال، فالإشـكال فی هـذا القسم ثابتٌ فی المرحلتین والناحیتین من المولی والعبد، فتأثیر العلم الإجمالی للتنجّز بالنسبه إلی حرمه المخالفه القطعیّه، یكون بنحو العلیّه التامّه حینئذٍ لا الاقتضاء كما لا یخفی .

وأمّـا الجهه الثـانیه: وهی البحث عن وجـوب الموافقه القطعیّه، فـإنّه إذا فرض أنّ المولی أراد قطعـاً ترك شُـرب الخمر، بحیث لو صادف الواقع لكان مستحقّاً للعقوبه والمؤاخـذه، لأنّه معنی الفعلیّه والتنجّز، فكیف یمكن إراده فعل طرف واحد علی نحو یكون العبـد مرخّصـاً فیه ولو صـادف الواقع والحرام؟ فـإنّ المحـذور فیه أیضـاً یكون فیالمرحلتین والناحیتین كالسابق عنـد المصادفه لا مطلقاً وهو مُحال،وعلیه فما ذكره سـیّدناالخمینی قدس سره یعدّ متیناً،إلاّ أنّه لم یتعرّض للمحذور إلاّ من ناحیه المولی دون العبد، مع أنّه أیضاً محذورٌ آخر غیر المحذور الأوّل.

أقول: بقی هنـا الجواب عمّـا یرد علینـا من ترخیص المولی لأطراف العلم الإجمالی غیر المحصوره، أو فی الشـبهات البـدویّه، مع إمكان إجراء هذین المحذورین فیهما أیضاً لاحتمال المصادفه فی كلّ منهما فیجری الإشكال فیهما.

أمّا الجواب عن الشـبهات البـدویّه: فواضـحٌ؛ لأنّ التكلیف ما لم یصل إلی المكلّف، ویعلم به، لم یكن فی حقّه منجّزاً، ولو سـلّمنا فعلیّته واقعاً، ومعنی عـدم التنجّز هو عـدم اسـتحقاق العقوبه عند المصادفه، فورود الترخیص الشـرعی فیه، أی الحكم الظاهری فیه من أصـاله الحِـلّ فی مشـتبه الحرمه، لاـ یوجب احتمـال التنـاقض فضـلاً عن القطع به، لأـنّ المكلّف قـادرٌ علی إتیـانه وامتثاله، إذ التكلیف المنجّز فی حقّه لیس إلاّ الحكم الظاهری دون الواقعی، كما لا یخفی.

وأمّا كون التكليف شأنيّاً حينئذٍ لا فعليّاً، كما صرّح به سيّدنا الأُستاذ الخمينى قدس سره ، فلا يساعد مبناه، ومختارنا بأنّ العلم بالتكليف ليس شرطاً فى فعليّته؛ لأنّ التكليف فعليٌّ لكلٍ من العالم والجاهل، غايه الأمر لا يكون منجّزاً فى حقّ الجاهل القاصر، لو لم نقل به فى المقصّر، إلاّ ـ أن يكون مقصوده رحمه الله من قوله: (وإلاّ ـ فمع الفعليّه الذى عرفته، لا ـ يجوز احتمال الترخّص، فضلاً عن الترخيص الفعلى) هو الفعلى بمعنى التنجّز، فنفيه يعدّ حينئذٍ صحيحاً.

هذا، اللّهُمَّ إلاّ ـ أن يكون ما ذكره هنا دليلاً على رفعه اليد عن مبناه فى أصل فعليّه التكليف مع الجهل، كما يؤمى إليه كلامه فى الذيل حيث يقول:

(وبهذا يُعلم أنّ وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف، واحتماله مع الجهل بالواقع، وأنّه لا فرق فى عدم جواز الترخيص بين العلم القطعى بالتكليف أو احتمال ذلک، وأنّه ليس ذلک لأجل كون العلم علّه تامّه للتنجّز أو مقتضياً له، فإنّ وجه الامتناع مقدّم رتبةً على منجزيّه العلم، فالامتناع حاصلٌ سواءٌ كان العلم منجّزاً أم لا، كان علّه تامّةً أم لا، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتماله، وقد عرفت أنّه مشترک بين العلم الإجمالى والشبهه البدويّه، مع أنّ فيها لا ـ يكون التكليف منجّزاً.. إلى آخره).

أقول: كان ينبغى له رحمه الله على فرض رفعه اليد عمّا اختاره أن يُعلّل فى الشبهه البدويّه، بأنّ التكليف لا يكون فعليّاً، لا أن يُعلّل بعدم كون التكليف منجّزاً، فكأنّه أراد بقوله هذا بيان أنّ الإشكال ثابتٌ فى مرحله المبدأ وهو التناقض، دون دخاله العلم فى التنجّز.

و: كيف كان، إنّا لا نسلّم لزوم التناقض فى الترخيص فى الشبهات البدويّه، لا فى المبدأ وهو إراده المولى، ولا فى المنتهى، وإنّ الحكم الواقعى فيها باقٍ على فعليّته، ولكن لا يكون منجّزاً فى حقّ المكلّف.

أمّا وجه عدم لزوم التناقض: فلأنّ الإراده الحقيقيّه للمولى كانت على طبق ما هو الموجود فى متعلّق الحكم،من المصلحه فى الوجوب، والمفسده فى الحرمه، غايه الأمر أنّه إذا اشتبه الأمر على المكلّف ولم يصل إليه الحكم بطريق يفيد العلم، فللمولى إراده جعل حكم ظاهرى لمصلحهٍ موجوده فى نفس هذا الجعل، ولو من جهه ملاحظه حال المكلّف، وذلك بأن يرخّص له فى ترك ما كانت إرادته على وجوده أو بالعكس جبراً عليه لا عن ميلٍ وشوق فى ذلك، فلا يلزم من ذلک التناقض فيالإراده،لتعدّد متعلّق المصلحه والمفسده فى الحكم الواقعيوالظاهرى.

نعم، ما ذكره صحيحٌ فى صوره وصول الحكم إلى المكلّف بطريق يفيد العلم ولو فى الشبهات غير المحصوره، إذ التناقض هنا جارٍ، سواءٌ كان بصوره القطع فى الجميع أو الاحتمال لدى المصادفه فى البعض، فلابدّ فى للجواب هنا من أن يتوصّل إلى شىء آخر، فنقول: وأمّا الجواب حق الشبهات غير المحصوره فهو أنَّ كثره الأطراف ربّما يوجبُ خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، أو يوجب الحرج والضرر فى الإتيان بها، أو تركها جميعاً، أو ربّما يحصل له الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، وأمثال ذلک الموجب لرفع فعليّه التكليف أو تنجّزه فقط على الاختلاف بحسب المبنى، فحينئذٍ لا- مانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، ال-مُثبت للحكم الظاهرى، لعدم وجود حكمٍ واقعى حتّى يوجب التناقض أو يحتمله.

وعليه كما لا يوجب هذا العلم الإجمالى وجوب الموافقه القطعيّه، كذلک لا يوجب ولا يستلزم حرمه المخالفه القطعيّه، فيكون العلم فى هذه الموارد مقتضياً للتنجّز إلى أن يحصل أحد الأُمور المذكوره سابقاً ليكون مانعاً عن الاقتضاء كما لا يخفى.

علیّه العلم الإجمالی للتنجّز وعدمها

مسأله جعل البدلیه

أقول: بقی هنا مسأله جعل البدلیّه التی عنونها الشیخ رحمه الله فی «الرسائل» واعتبرها وجهاً لکون العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیّه، ومقتضیاً لوجوب الموافقه القطعیّه، حیث قال ما ملخّصه:

إنّ الوجدان حاکمٌ بأنّه یجوز للشارع أن یرخّص فی أحد الطرفین ویجعل الآخر بدلاً عن الواقع ، إلاّ أنّه لم یثبت من الشرع ذلک ، ولم یرد دلیلٌ علیه من ناحیته.

أجاب عنه سیّدنا الخمینی رحمه الله بقوله: (فما یقال من أنّ للشارع الاکتفاء بالإطاعه الاحتمالیّه عند العلم بالتکلیف التفصیلی، کما فی مجاری الاُصول، فکیف مع العلم الإجمالی،صحیحٌ لو أراد بها ما هو مصبّ البحث فیباب الاشتغال، فإنّ الاکتفاء یکشف عن التصرّف فی المعلوم، وتقبّل الناقص مقام الکامل، أو ما أشبهه من التوسعه فی مصداق الطبیعه، وأمّا لو تعلّق العلم الوجدانی بأنّ الطهور شرطٌ للصلاه، فمع هذا العلم لا یعقل الترخیص والمضیّ)، انتهی کلامه(۱).

وفیه: أنّه إن قام الدلیل والحجّه علی حُرمه شُرب الخمر، وعلمنا وجوده فی أحد الإنائین، ویحتمل مصادفه الدلیل للواقع؛ أی کان الحکم الواقعی أیضاً کذلک، فحینئذٍ کیف یُعقل علی مبناه - من استحاله احتمال التناقض - أن یرخّص فی أحد طرفیه، ویجعل الآخر بدلاً عنه، وهل هو إلاّ الترخیص فیما هو المحرّم واقعاً ولو احتمالاً، فهذا الجواب لا یُغنی عن الحقّ شیئاً، فلابدّ من تحصیل جواب

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۲۵ .

آخر لذلک.

وأجاب عنه المحقّق العراقی رحمه الله فی «نهایه الأفکار» بقوله:(۱) (نعم للشارع الترخیص فی ترک بعض الأطراف، بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهریّاً عن المأمور به فی مقام تفریغ الذمّه، ولکنّه غیر مرتبطٍ بمقام الترخیص فی ترک الموافقه القطعیّه، ولذلک یجری هذا المعنی فی موارد ثبوت التکلیف بالعلم التفصیلی أیضاً، کما فی موارد جریان الاستصحابات الموضوعیّه المنقّحه لموضوع الفراغ کاستصحاب الطهاره والسَّتر ونحوهما، وکذا موارد جریان قاعده التجاوز والفراغ ونحو ذلک، مع أنّه لا شکّ فی علیّه العلم التفصیلی بالتکلیف لوجوب الموافقه القطعیّه...

إلی أن قال: وأمّا مرحله الفراغ المترتّبه علی الاشتغال، فللشارع التصرّف فیها بجعل بعض الأطراف مصداقاً للمفرّغ عمّا ثبت الاشتغال به، من جهه همّ العقل فی هذه المرحله إنّما هو تحصیل المفرّغ بالأعمّ من الحقیقیوالجعلی،کما هو الشأن فی حکمه بالفراغ فی مورد ثبوت الاشتغال بالعلم التفصیلی... إلی آخر کلامه).

ومثله قال المحقّق النائینی فی فوائده علی نحو الإجمال .

أقول: لا یخفی أنّ هذا الجواب صحیحٌ وحسنٌ، بعد إثبات إمکان جعل البدل والمفرّغ الجعلی، والخصم یدّعی أنّه لا یمکن، لاستلزامه احتمال التناقض وهو محالٌ، فالأحسن أن یُقال بما أجبنا به فی ناحیه الشبهه البدویّه، من أنّ جواز ذلک منوطٌ علی أنّ الشارع یری مصلحه ملزمه أهمّ من ما یکون فی المتعلّق - من ارتکابه فی صوره المفسده، أو ترکه فی صوره وجود المصلحه - کان یجبره لو صادف المأتی به المنهیَّ عنه أو لو صادف المتروکَ المأمور به، فالترخیص حینئذٍ

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۴۸ .

فی بعض الأـطراف لیس معنـاه تحقّق إراده المولی علی خلاـف مـا کـانت قبل ذلک فیالمتعلّق، بل یکون مضاه أنّ إرادته کانت لأجـل وجود مصـلحهٍ فی نفس الحکم الظاهری جابرهٍ لمافات من المصـلحه، أو الإیقاع فی المفسـده فی حال الترخیص، ولو فی صوره المصـادفه. فعلی هـذا لاـ یلزم التناقض المزبور، بلا فرق حینئـذٍ بین العلم الإجمالی والتفصـیلی، کما لا فرق بین کون العلم وجدانیّاً أو غیر وجدانی.

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا أنّ جعل البـدل والاکتفاء بالإطاعه الاحتمالیّه، لیس معناه عـدم وجوب الموافقه القطعیّه، کما ذهب إلیه الشـیخ قـدس سـره ، بل العلم فی جمیع هـذه الموارد یعدّ علّه تامّه للتنجّز، إلّا ما عرفت من وجود دلیل قد یسـتفاد منه کون العلم الحاصل موجباً لتحقّقه کما فی الشبهات غیر المحصوره .

هذا تمام الکلام فی المبحث الثانی من القول الأوّل.

***

المبحث الثـالث: یـدور البحث فیه حول أنّ أدلّه الاُـصول العملیّه هـل لها عموم یشـمل جمیع أطراف العلم الإجمالی، أم لیس لها ذلک لاستلزامه التناقض؟

أقول: البحث عنه موکولٌ إلی باب الاشتغال، وسوف نتحدّث هناک عن المختار فیه.

***

فی کفایه الامتثال الإجمالی عند التمکّن من التفصیلی وعدمها

فی کفایه الامتثال الإجمالی عند التمکّن من التفصیلی وعدمها

المقام الثانی: یدور البحث فیه حول أنّه هل للمکلّف الاکتفاء بالامتثال الإجمالی عند التمکّن من التفصیلی أم لا ؟

وبعباره اُخری: کان البحث إلی الآن عن ثبوت التکلیف بالعلم الإجمالی، أمّا الآن فالبحث عن سقوط التکلیف بالإجمال، أی علم إجمالاً - بتحقّق الامتثال بعد الإتیان بجمیع الأطراف، لکنّه لم یعلم الامتثال تفصیلاً فی قِبال ما لو أتی بالمأمور به أو ترک المنهی عنه مع علم تفصیلی به.

أقول: یقع البحث عنه فی جهتین:

الجهه الاُولی: صوره عدم التمکّن من الامتثال التفصیلی، فإنّه لا ینبغی المناقشه فی قیام حکم العقل والشرع بحسن الاحتیاط، وکفایه الامتثال الإجمالی، وإن استلزم ذلک التکرار، بلا فرق بین التوصّلیّات والتعبّدیّات، وبلا فرق بین موارد تنجّز الواقع کما فی أطراف العلم الإجمالی، وبین عدم تنجّزه کما فی الشبهه البدویّه الحُکمیّه أو الموضوعیّه، وبلا - فرق بین ما قبل الفحص أو بعده، فإنّ الامتثال الإجمالی فی جمیع هذه الصور هو غایه ما یتمکّن منه العبد فی مقام امتثال أمر المولی.

نعم، قد یخرج عنه صوره ما لو تمکّن من الامتثال التفصیلی الظنّی، وقام الدلیل علی لزوم قصد التمییز فی کلّ واحدٍ ولو بالظنّ المعتبر الخاصّ، فحینئذٍ لا - إشکال فی عدم کفایه العمل بالاحتیاط فی الامتثال، إلّا أنّه مجرّد فرضٍ، ولیس لنا دلیلٌ یدلّ علی ذلک، خصوصاً فی اعتبار قصد التمیّز فی المأمور به، ففی هذه

الصوره لا یکون عمل تارک الطریقین من الاجتهاد والتقلید باطلاً.

وعلیه، فما عن «الکفایه» من لزوم بطلان عمله لو اعتبرنا التمییز مطلقاً، لیس فی محلّه.

الجهه الثـانیه: هی صوره مـا لو تمکّن من الامتثال التفصـیلی، فهل یجوز الاکتفاء بالامتثال الإجمالی بواسـطه العمل بالاحتیاط فی الواجبات، کما هو المقصود هنا،أو فی المحرّمات بالإتیان بالجمیع فی الاُولی وترکه فی الثانیه أم لا؟

أقول: یقع الکلام :

تارهً: فی التوصّلیّات.

واُخری: فی التعبّدیّات.

أمّـا البحث فی الاُولی: فلاـ شـکّ أیضـاً فی کفـایه الامتثال الإجمالی فیها؛ لأنّ الغرض منها مجرّد حصول المأمور به فی الخارج کیفمـا اتّفق، وبإتیان جمیع المحتملات یتحقّق المأمور به لا محاله، فإذا علم أنّه مـدیونٌ مثلاً بـدرهم لأحـدهما فأعطی کلّاً منهما درهماً، فقـد حصل له العلم بالفراغ قطعاً، ویلحق بالتوصّـلیّات، الوضـعیّات والعقود والإنشاءات، بل لعلّ عنوان التوصّـلیّات تشـمل جمیع ذلـک، لأـنّ الکلاـم لیس فی خصوص الواجبـات، بـل جـارٍ فی مطلق المـأمور به ولو بـأمرٍ اسـتحبابی، بـل لکـلّ حکم من الأحکام من الوضـعیّه والتکلیفیّه حتّی العقود والإیقاعات، فلو غَسل المتنجّس بالمائعین الـذی یعلم أنّ أحـدهما ماءٌ مطلق والآخر ماءٌ مضاف، فإنّه متطهّرٌ قطعاً، ویحصل به الطهاره حتماً.

بل لو احتاط فی العقود، بأن عقـدها بالصـیغتین العربیّه والفارسـیّه مثلاً، أو احتاط فی الإتیان بالصـیغه من دون ذکر خصوصـیّاتها بالعربیّه. واُخری معها

بالعربيّه، فإنّ العقد الواقع صحيح قطعاً، بل سيره العلماء والمتشرّعه جاريه عليها، لأجل الاحتياط بإجراء الصيغه مع تمام خصوصيّاتها احتياطاً.

وعليه، فما نَسب صاحب «مصباح الاُصول» إلى الشيخ الأنصارى قدس سره من الإستشكال فى الاحتياط فى العقود والإيقاعات، لاستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاء، ممّا هو بعيدٌ عن الشيخ قدس سره .

وكيف كان، إن كانت النسبه صحيحه فالجواب عنها واضحٌ، وهو أنّ الإنشاء هنا ليس مردّداً، بل الجزم فيه موجودٌ، غايه الأمر يكون الترديد فى السبب المُمضى من ا لشارع، بأن لا يدرى أيّهما صدر فَجَمع بينهما،فهو محكومٌ بالصحّه.

نعم، يضرّ ذلك لو علّق نفس الإنشاء، بأن قال: (بعتك هذا بهذه الصيغه مثلاً لو كانت صحيحه شرعاً وسبباً لذلك)، ففيه إشكال لكونه تعليقاً فى الإنشاء وقد قام الإجماع على بطلان العقد المعلّق. وكيف كان، فإنّ تفصيل البحث موكولٌ إلى محلّه.

هذا كلّه فى التوصّليّات.

وأمّا الكلام فى التعبّديّات: فهو أيضاً على أنواع شتّى؛ لأنّه :

تارةً: يكون فيما لا يكون الحكم فيه منجّزاً، وهو كما فى الشبهه البدويّه الحكميّه بعد الفحص، وفى الشبهه الموضوعيّه، سواءٌ أكان قبل الفحص أو بعده، لعدم وجوب الفحص فى الموضوعات، فلا إشكال فى الاحتياط فيها أيضاً مطلقاً؛ أى بلا فرق بين ما يستلزم الاحتياط فيه تكرار العمل، وإن لم يكن التكليف معلوماً فى البين، بل هو محتملٌ بين الوجود والعدم، إلّا أنّه مع احتمال وجوده يَحتمل أن يكون فى هذا أو ذاك، كما يَحتمل عدم وجوده فيهما أصلاً، أو لا

يستلزم التكرار كما هو الغالب، بل لعلّ عدم ذكرهم لذلك، هو عدم تسليمهم بإمكان ذلك من دون وجود علم إجمالی بالحكم فی البين.

وأُخری: ما لو كان الحكم والواقع منجّزاً، إمّا لأجل العلم بوجوده، أو كان الاحتمال بوجوده منجّزاً قبل الفحص، كما فی الشبهات البدويّه الحكميّه.

ثمّ الاحتياط فيه :

تارهً: يستلزم تكرار العمل.

وأُخری: لا يستلزم تكرار العمل.

وعلی التقديرين :

١ - إمّا أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال أوالمشكوك فيه حكماً استقلاليّاً.

٢ - وإمّا أن يكون الحكم ضمنيّاً.

ثمّ فيما لا يستلزم التكرار :

١ - قد يكون أصل الطلب فيه معلوماً فی الجمله، وإنّما الشكّ فی الخصوصيّه من الوجوب والاستحباب.

٢ - وإمّا قد لا يكون كذلك لاحتمال الإباحه.

وبالجمله: فهنا مسائل عديده، لا بأس بذكرها تفصيلاً حتّی يتّضح المرام والمقصود فيما يجوز فيه الاحتياط وما لا يجوز.

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

المسأله الأُولی: فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التكليف استقلاليّاً وأصل الطلب معلوماً فی الجمله، وهو كما إذا شكّ فی وجوب غُسل الجمعه واستحبابه.

أقول: الظـاهر أنّه لاـ مـانع من الاحتيـاط فيه، والإتيـان بمـا يحتمل الوجوب بـداعى أمره ال-مُحرَز وجوده على الإجمال، فلا وجه للمنع عن الاحتياط هنا، إلّا توهّم وجوب قصـد الوجه من الوجوب والندب والتمييز، وهو تشـخيص انطباق المأمور به على المأتى به. وهو مـدفوعٌ بمـا سـيأتى ذكره من عـدم الـدليل على وجوبهما،لأنّهما إن كانا من القيود التييمكن أخـذها فيمتعلّق الأمر - كما اخترنـاه سابقـاً فى بحث مقـدّمه الواجب - فيؤخـذ بإطلاـق الخطـاب عنـد الشكّ فى اعتبارهما، إذ لم يرد فى دليلٍ ما يـدلّ على لزومهمـا إن كـان لنـا إطلاـقٌ لفظى، وإلاّـ فـالمرجع إلى البراءه، لأـنّه لو كانـا واجبين، لكان على المولى البيان بنفس الخطاب أو بـدليلٍ آخر،فحيث لم يبيّن،فتجرى فيه قاعـده قبـح العقاب بلابيان،المسـمّيبالبراءه العقليّه، أو قاعـده الرفع، أى «رفع ما لا يعلمون» ونظائرها المسمّى بالبراءه الشرعيّه.

هذا إذا كانا من القيود الشرعيّه .

وأمّـا على القول الآخر الـذى تبنّاه صاحب «الكفايه» ومن تبعه، من عـدم جواز أخـذه فى متعلّق الأمر، كقصـد امتثال الأمر فتكون القيود حينئـذٍ من القيود العقليّه، وبرغم ذلك تجرى البراءه فيها بمجرّد عـدم التنبيه من الشارع، إذ على تقدير اعتبارهما كان عليه البيان ولو بصوره الإخبار بالجمله الإسميّه أو غيرها، لكونهما ممّا يغفل عنه الناس غالباً.

وبالجمله: فما استدلّوا به على لزومهما من الإجماع، واحتمال كون حُسن الأفعال وقبحها بعناوينها القصديّه، فلا يتحقّق إلّا بالتمييز مع قصـد الوجه، غير وجيهٍ، وإن كان تفصـيله موكولٌ إلى الفقه؛ لأنّ الإجماع المدّعى هنا ليس بحجّه، ولعلّه من جهه مساعدتهم مع بعض المتكلّمين من وجوب أخذ قصد الوجه فى

العبادات، فلا يكشف اتّفاقهم هذا عن رأى المعصومين عليهم السلام .

كما أنّ حُسن الاحتمال لا يناط بالقصد بخصوصه، بل اللاّزم هو قصد امتثال الأمر الموجود هنا، مع أنّ قصد ذلك الأمر المحرَز يكفى فيه، والزائد عنه قد عرفت دخوله فى أصل البراءه كما سبق بيانه عند تقرير المذهبين.

أقول: اعترض على هذا الاستدلال - فى توجيه عدم إمكان الاحتياط أو إمكانه - سيّدنا الاُستاذ الخمينى قدس سره فى تهذيبه، وقال:

(النزاع بين الامتثالين من جهه الإجمال والتفصيل لا غير، فالمسأله عقليّه محضه، ولذلك يظهر النظر ما عن بعض محقّقى العصر قدس سره حيث بنى جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه والتميّز فى المأمور به شرعاً، وعدم حصولهما إلّا بالعلم التفصيلى، أو عدم اعتبارهما، وأنّ أصاله الإطلاق أو أصاله البراءه هل يرجع إليهما عند الشكّ فى اعتبار هذه الاُمور أو لا .

وجه النظر: أنّ هذا خروجٌ عن محطّ البحث ومصبّ النزاع، فإنّه ممحّضٌ فى المسأله العقليّه البحته، وهى أنّ الامتثال الإجمالى هل هو كالامتثال التفصيلى مع اشتراكهما فى الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه شراشر شرائطه وأجزائه أو لا ؟

وأمّا القول بأنّ الامتثال الإجمالى مستلزمٌ لعدم الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، فخروجٌ عن البحث، كما أنّ البحث عن لزوم قصد الوجه والتميّز وعدمهما، وابتناء المقام عليه، كلّها بحثٌ فقهى، لا ـ يرتبط بالمقام، لأنّه لو احتمل دخاله ما ذكرنا لا يكون الموافقه علميّه إجماليّه، بل احتماليّه خارجه عن مصبّ البحث.. إلى آخر كلامه)(۱).

وفيه: الاعتراض غير وارد عليهم، لأنّ إقامه الدليل والبرهان على لزوم

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۲۷ .

قصد الوجه والتمييز فى العبادات، أو الردّ له، يعدّ من البحوث الفقهيّه وليس المقام محلّ البحث عنه.

وأمّا ابتناء المقام من حيث كفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى وعدمه، ولو لأجل عدم إمكانه بواسطه اعتبار تلك القيود فى متعلّقه، يعدّ بحثاً اصولياً مرتبطاً بالمقام، إذ يصحّ أن يُقال بأنّ الامتثال الإجمالى إنّما يُكتفى به فيما يمكن تحقّقه، وهو ما لو لم يلزم ولم يعتبر قصد الوجه والتمييز فى العبادات، وإلّا لابدّ عقلاً من الامتثال التفصيلى خروجاً عن عهده التكليف، وهذا بحثٌ عقلى، بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك بعد الفراغ عن وجوبهما شرعاً، فالبحث عنهما ليس خارجاً عن محطّ النزاع، خلافاً للمحقّق المذكور.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ البحث عن كفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى إنّما يكون بعد الفراغ عن التمكّن فى تحصيل كلّ واحدٍ منهما، وإلّا لما كان للبحث عن الكفايه فيما لا يقدر على تحصيل الامتثال الإجمالى مجالٌ كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: فيما إذا لم يستلزم الاحتياط التكرار، وكان أصل الطلب معلوماً فى الجمله، إلاّـ أنّ التكليف كان ضمنيّاً لا استقلاليّاً، مثل ما إذا شكّ فى أنّ السوره هل هى جزءٌ واجبٌ للصلاه أو مندوب، والاحتياط فى المقام يعدّ هيّناً، إذ للمحتاط أن يأتى بها بداعى الأمر وإن لم يعلم خصوصيّته من الوجوب أو الندب، لعدم وجود مانع هنا إلّا احتمال اعتبار قصد الوجه فى إتيان السوره، فإذا التزمنا بعدم وجوبه فى الواجب الاستقلالى، ففى الضمنى يكون عدم وجوبه بطريق أولى، لعدم جريان الوجهين المذكورين فى الاستقلالى هنا، إذ الإجماع المنقول لو ثبت لكان فى الاستقلالى، بل ولو شككنا فى وجوده فالأصل عدمه.

وأمّا الوجه الثانی، فلأنّ احتمال دخل عنوان قصد خاص فی حُسن المأمور به لو کان معتبراً واردٌ فی الأمر الاستقلالی، لا فی کلّ جزء جزء، لعدم وجود حسن مستقلّ لکلّ جزء علی حِده، إذ قصد الوجه فی المجموع کافٍ عن الأجزاء قطعاً.

ومن ذلک یظهر أنّه لو قلنا بوجوب قصد الوجه والتمییز فی الکلّ جدلاً، لأمکن القول بعدم وجوبه فی کلّ جزءٍ جزء.

المسأله الثالثه: هی المسأله الاُولی مع عدم کون التکلیف معلوماً أصلاً، بل یحتمل مع کون التکلیف لو وجد کان استقلالیّاً ، کما إذا دار الأمر بین الوجوب والإباحه.

أقول: والکلام فیها کما فی المسأله الاُولی، بل هی الأولی فی جواز جریان الاحتیاط فیها، لعدم إحراز الأمر فیها حتّی یحتمل لزوم قصد الوجه فیه.

نعم، یجری هنا إشکالٌ آخر لا یجری فی المسألتین السابقتین، وهذا الإشکال صدرَ عن المحقّق النائینی رحمه الله من أنّه قد یقال:

(إنّ العقل یحکم فی تحقّق الإطاعه أن یکون العبد منبعثاً نحو العمل عن بعث المولی لا عن احتمال بعثه، فالامتثال الاحتمالی یکون فی طول الامتثال الیقینی بحکم العقل، فلا مجال للأمتثال الإجمالی مع التمکّن من التفصیلی بحکم العقل، وعلی تقدیر عدم استقلال العقل بذلک، فلا أقلّ من الشکّ فی اعتباره، فالأصل هو الاشتغال؛لأنّ الشکّ یکون فی مرحله الفراغ والسقوط لا فی الثبوت).

ویرد علیه أوّلاً: أنّه بنفسه عَدَل عن مسلکه هذا فی ما ذکره فی البحث عن ثبوت التکلیف، الذی جعل بحثه متأخّراً عن بحث مقام السقوط، ولذلک اعترض

علیه المحقّق العراقی رحمه الله بأنّ قوله فی المقام یتنافی مع ما ذهب إلیه فی مقام السقوط، حیث لم یجز الامتثال الإجمالی لکونه منبعثاً عن احتمال البعث لا نفسه.

وثانیاً: أنّ أصل الکلام مخدوشٌ، لوضوح أنّ الملاک فی الإطاعه عند العقل، لیس إلّا الإتیان بما هو مأمور به من الأمر الصادر عن المولی بجمیع قیوده، بإضافه قصد الإتیان إلیه، بل الإتیان فی صوره الاحتمال قد یعدّ أولی فی صدق الإطاعه والانقیاد علیه من الإتیان فی صوره القطع، کما صرّح به المحقّق الخمینی فی تهذیبه.

مضافاً إلی أنّ الأصل عند الشکّ فی اعتبار الجزم فی تحقّق الامتثال أم کفایه الأداء الإجمالی هو البراءه لا الاشتغال؛ لأنّ دوران الأمر فیه یکون بین الأقلّ والأکثر الارتباطی، لأنّه لا یعلم هل یشترط فی الإطاعه وجود الأمر مع الجزم والقطع أم یکفی حتّی مع الاحتمال، فالأصل هو العدم إن قلنا بجواز أخذ مثل هذه القیود فی متعلّق الأمر کما هو مختارنا، وإلّا فالأصل هی البراءه أیضاً من جهه عدم تنبّه کثیر من الناس إلی مثل هذا القید، بل ممّا یغفل عنه أکثرهم.

وبالجمله: فالحکم بالبراءه عن هذا القید یکون أولی علی کلّ تقدیر، فیکون الامتثال الإجمالی والإتیان بما یحتمل وجوبه رجاءً کما هو المشهور قویّاً عندنا.

المسأله الرابعه: وممّا ذکرنا فی جواب المسأله السابقه یظهر حکم هذه المسأله التی موضوعها نفس تلک المسأله، مع زیاده کون التکلیف ضمنیّاً، إذ لا ـ مانع من الاحتیاط بما یحتمل جزءاً للمأمور به، سواءٌ علم رجحانه أو لم یعلم لما یجری، فإنّه فیها ما جری فی المسأله السابقه بطریقٍ أولی کما عرفت نظیره فی المسأله الثانیه.

هذا یصحّ فیما إذا لم یحتمل المانعیّه فی الإتیان بالمجمل، وإلّا لو دار الأمر

بین الجزئیّه والمانعیّه، أو الشـرطیّه والمانعیّه، لخرج عن فرض المسأله، ودخل فی صوره اسـتلزام الامتثال للتکرار، کما یجری مثل ذلک فی الاستقلالی أیضاً لو کان دوران الأمر فیه بین الوجوب والحرمه ونظائره.

هذا تمام الکلام فیما لم یستلزم الاحتیاط فیه التکرار فی العمل .

حکم الأحتیاط المستلزم التکرار

وأمّا الکلام فیما یسـتلزم التکرار: مثل ما لو دار الأمر بین القصـر والإتمام، أو صلاه الجمعه والظهر، سواءٌ أکانت الشبهه موضوعیّه أو کانت حکمیّه، وکان أصل التکلیف معلوماً فی الجمله أو کان محتملاً.

أقول: الفروض الجاریه هنا کالفروض السابقه، والکلام هنا کالکلام هناک، إلاّ أنّه یضاف هنا فی مقام الاستدلال لعدم الجواز ما قیل بأنّ التکرار فی مقام الامتثال مع التمکّن من تحصیل الیقین بالامتثال، یعدّ لعباً وعبثاً بأمر المولی، وهو لا یجوز.

ولکن اُجیب عنه أوّلاً: بأنّه لیس بلعبٍ ولا عبث بأوامره تعالی، لإمکان تعلّق غرضٍ عقلائی به، من جهه أنّه لم یرد تمکینه من ذلّ السؤال وخفّه المنّه، ولذلک امتثل الأمر بصوره الاحتیاط.

وقـد أورد علیه صاحب «مصـباح الاُصول»: (بأنّ اللّعب إذا سـری إلی نفس الامتثال لا یجدی کونه بغرضٍ عقلائی، إذ الکلام فی صحّه العباده المتوقّفه علی قصـد القربه، فلا یُجدی صـرف کونه مورد غرض عقلائی، إذ التقرّب لا یساعد مع اللّعب، فلا یصـلح التقرّب به)(۱) انتهی کلامه.

۱- مصباح الاصول: ج۲ / ۸۳

أقول: لكنّه مخدوش:

بـأنّه إذا سلّمتم كونه مورداً لغرض عقلائى، فمعناه حينئذٍ أنّه ليس بلعبٍ، لا أنّه لعب لكن قد تعلّق به الغرض كما توهّم، فتأمّل جيّداً.

وثانياً: بأنّه ليس بلعبٍ بأمر المولى، بل لو سلّمنا أنّه لعبٌ فهو لعبٌ فى مقام كيفيّه الامتثال وإحرازه، والذى قد يعدّ مضرّاً هو الأوّل دون الثانى.

والإشكال فيه: بما قاله المحقّق النائينى فيما سبق، من لزوم الامتثال اليقينى هنا، وعدم جواز الاحتمالى منه.

غير جارٍ إن كان المورد هو وجود العلم الإجمالى فيه؛ لأنّ الامتثال حينئذٍ يكون للأمر المسلّم فى البين، فالامتثالُ يقينىٌ لا احتمالى.

وأمّا لو لم يكن المورد من موارد العلم الإجمالى، فقد عرفت جوابه فيما سبق من كفايه صدق الامتثال عند وجود الأمر، ولا يحتاج إلى القطع بوجوده الواقعى، وإلاّ لصار الأمر مشكلاً كما لا يخفى؛ لأنّ وجوده فى الواقع غير معلوم كثيراً، فالذى يحرّك العبد نحو العمل هو الصوره الذهنيّه من الأمر، سواءٌ أكان ذلك بصوره العلم أو الاحتمال.

***

فی کفایه الامتثال الإجمالی وعدمها

فی کفایه الامتثال الإجمالی وعند عدم التمکّن من الأمتثال العلّمی التفصیلی

الجهه الثالثه: یدور البحث فیها عن کفایه الامتثال الإجمالی، فیما إذا لم یتمکّن المکلّف من الامتثال التفصیلی العلمی أی الیقینی، إلّا أنّه یقدر علی الامتثال التفصیلی الظنّی بالظنّ الخاصّ المعتبر عند الشارع:

فإن قلنا: بجواز الاکتفاء فی الامتثال التفصیلی العلمی بالإتیان بامتثالٍ إجمالی، ففی مثل المقام یکون جواز الامتثال وصحّته بطریق أولی، لأنّ الحجّیه هنا تکون تعبدیّاً وهناک وجدانیّاً، والثانی أولی من الأوّل بلا إشکال.

وإلّا إذا سلکنا مسلک المحقّق النائینی من تقدیم الامتثال الیقینی علی الإجمالی، وکان الثانی فی طول الأوّل، فحینذاک ینبغی أن یُقال بهذا التقدیم هنا؛ لأنّ الحجّه المعتبره علمٌ بالتعبّد، وإن لم تکن علماً بالوجدان، فیجری فیه ما یجری فی صوره العلم.

أقول: لکن قد یمکن دعوی الفرق بین الموردین، لأنّ الظنّ الخاص عباره عمّا یحتمل الخلاف، بخلاف العلم الوجدانی، فحینئذٍ قد یمکن أن یقال إنّه إذا دار الأمر بین أن یکون الامتثال للأمر الواقعی فی کلیهما محتملاً ـ لکلّ فردٍ بخصوصه، لاحتمال أن یکون الواقع غیره، فعلی هذا لا ـ فرق فی مقام الامتثال بالإتیان بأیّ وجهٍ من الطریقین، من الامتثال الإجمالی والامتثال الظنّی التفصیلی.

وکیف کان، فقد ثبت ممّا ذکرناه جواز الإتیان بالإجمالی عند التمکّن من التفصیلی العلمی، فالجواز فی مثل الامتثال التفصیلی الظنّی یکون بطریق أولی.

هذا إذا قلنا بجواز العمل بالظنّ، مع إمکان العلم ولو إجمالاً، وإلّا فلا یجوز الامتثال الإجمالی، وعلی هذا لا فرق(۱) فی مقام الإتیان بأن یأتی

۱- ظاهراً عبارت ناصحیح است، زیرا «علی هذا» به «صورت عدم جواز امتثال ظنی» برمی گردد در حالی که «علی هذا» باید به «صورت جواز امتثال ظنی» برگردد. لذا باید اینگونه باشد: «و فی صوره الجواز لا فرق فی المقام...»

بالمظنون أوّلاً، ثمّ بالمحتمل أو بالعكس؛ لأنّ الملاك هو الإتيان، وإطاعه الأمر الموجود عِلماً أو احتمالاً فى البين كيفما اتّفق.

نعم، من ذهب إلى عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون، فلا محيص له إلاّ القول بلزوم أداء ما هو المظنون، المستفاد من الأدلّه، مقدّماً على الآخر المحتمل، وحينئذٍ يبرز اختلاف الشيخ الأنصارى قدس سره مع السيّد الشيرازى قدس سره فى من سافر إلى أربعه فراسخ ولا يريد الرجوع ليومه، من تقديم الإتمام على القصر كما عليه الأوّل، أو تقديم القصر على الإتمام على مذهب الثانى عند الاحتياط، وليس ذلك إلاّ لاختلافهما فى أصل تشخيص ما هو المظنون من المحتمل من الأدلّه، لا الاختلاف فى ما ذكرنا من تقديم الامتثال التفصيلى الظنّى أو الإجمالى .

ولعلَّ تقديم المظنون على المحتمل، كان من جهه أنّه لو قُدّم المحتمل على المظنون، لأخلَّ بجزم نيّه الأمر الموجود فى البين، بخلاف ما لو قُدّم المظنون، فإنّه يكون أوفق بالاحتياط من وجود الأمر فى البين قطعاً، فيصحّ قصد امتثاله، وإن لم يُعلم انطباقه لخصوص المظنون، كما لا يخفى فدعوى تقديم المظنون حينئذٍ على المحتمل، بلحاظ الاحتياط، ليست بمجازفه، وليس من باب عدم كفايه الامتثال الإجمالى مع التمكّن من التفصيلى الظنّى.

وعليه، فما ذكره صاحب «مصباح الاُصول» من دعوى عدم الفرق بينهما، حتّى على القول بمسلك النائينى رحمه الله لا يخلو عن مسامحه فى إطلاق قوله، وإن كان عدم توقّف وجه التقديم على القبول لمسلكه قولاً جيّداً، لما قد عرفت وجهه آنفاً من أنّه كان بمقتضى العمل بالاحتياط من حيث الجزم فى النيّه.

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

الجهه الرابعه: يقع البحث فى هذه الجهه، فيما إذا دار أمر إتيان الحكم بين الامتثال الإجمالى، والعمل بالاحتياط بجميع فروضه المذكوره فى الجهه الاُولى، والامتثال التفصيلى الظنّى بالظنّ المطلق المعروف بالظنّ الانسدادى، فهل يجوز الاكتفاء بالإجمالى، أو يتعيّن عليه الامتثال التفصيلى؟

أقول: لا ـ يخفى أنّ هذا البحث إنّما يصحّ فيما إذا لم نجوّز الامتثال الإجمالى مع التمكّن من الامتثال التفصيلى العلمى أو الظنّى بالظنّ الخاصّ، وإلاّ ـ فلو جوّزنا تقديم الامتثال الإجمالى مع التمكّن منهما، فتقديمه هنا على الامتثال التفصيلى الظنّى بالظنّ المطلق يكون بطريقٍ أولى، فلا موقع للبحث حينئذٍ أصلاً؛ لأنّ هذا الظنّ لا يكون أرقى من العلم والظنّ الخاص يقيناً.

كما أنّه لو قلنا بعدم جواز العمل بالظنّ المطلق فى ما يقدر على تحصيل الامتثال بالعلم ولو إجمالاً، فلا يبقى لمثل هذا البحث مورد أصلاً.

وبالتالى فمورد البحث منحصرٌ فيما إذا جوّزنا العمل بالظنّ الانسدادى والامتثال الإجمالى، فحينئذٍ يقع البحث فى أنّ أيّهما مقدّمٌ على الآخر؟

أمّا المحقّق الخوئى: فقد ذهب فى «مصباح الاُصول» إلى التفصيل (بين صوره القول بحجيّه الظنّ المطلق كشفاً، حيث لا يجوز العمل بالاحتياط، لأنّ من مقدّمات حجّيه الظنّ المستكشف من الشارع، هو بطلان العمل بالاحتياط، إمّا بواسطه وجود الإجماع على ذلك، أو من جهه منافاته مع قصد الوجه والتمييز؛ لأنّه من المحتمل أن يكتفى الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط مع

العلم الإجمالی بالواجبات والمحرّمات، فلابدّ فی إحراز حجّیه الظنّ بالکشف أن یؤخذ بطلان العمل بالاحتیاط من مقدّماته.

هذا بخلاف القول بالحکومه، لأنّه مبنیٌّ علی عدم وجوب الاحتیاط إمّا لعدم التمکّن منه، أو لاستلزامه الحرج - أو الإخلال بالنظام، أو لأنّه لیس من وجوه الطاعه والعباده، بل هو لعبٌ بأمر المولی کما أشار إلیهما صاحب«الکفایه» - فإنّه علیه لا یُستکشف کون الظنّ حجّه شرعیّه، بل العقل یحکم بتضیّق دائره الاحتیاط فی المظنونات دون الموهومات والمشکوکات، وعلیه فلا مانع من الاحتیاط، والاکتفاء بالامتثال الإجمالی، مع التمکّن من الامتثال بالظنّ المطلق.

ثمّ یستنتج رحمه الله بأن تعجّب الشیخ الأنصاری رحمه الله ممّن یعمل بالطرق والأمارات من باب الظنّ المطلق ثمّ یذهب إلی تقدیم الامتثال الظنّی علی الاحتیاط، فی محلّه علی الحکومه دون الکشف، لما قد عرفت من عدم جواز العمل بالاحتیاط فیه کما لا یخفی)، انتهی ملَخَّص کلامه(۱).

أقول: لکن الإنصاف أنّ العمل بالاحتیاط لم یکن بواجبٍ، لأنّه من مقدّمات دلیل الانسداد مطلقاً أی علی الکشف والحکومه، لا کون بطلانه من مقدّماته فی صوره الکشف، لأنّه علی الکشف یکفی فی جواز استکشاف حکم الشارع بحجّیه العمل بالظنّ،استلزام الاحتیاط أحد المحاذیرالمذکوره من العُسر والحَرج، أو الإخلال بالنظام، أو کونه خارجاً عن زیّ الإطاعه والعبودیّه مثلاً من حیث اللّعب والعبث بکثره التکرار إلی حدّ لا یقبله العقلاء.

ولا أن یکون من مقدّماته بطلان العمل بالاحتیاط مطلقاً أی علی الکشف

۱- فرائد الاصول، ۲۱۴.

والحکومه، لما قد عرفت الإشکال فی الإجماع، وعدم منافاته لقصد الوجه، مع أنّه لیس بواجبٍ أصلاً.

وبـالجمله: ثبت أنّ تعجّب الشیخ رحمه الله - مِمَّن یعمـل بـالطرق من بـاب الظنّ المطلق، وبرغم ذلک یقـدّم الامتثال الظنّی علی الاحتیاط مطلقاً أی فی صورتی الکشف والحکومه - کان فی محلّه.

والحاصـل من جمیع مـا ذکرنـا فی هـذا المقـام: أنّ عمـل تـارک الطریقین من الاجتهـاد والتقلیـد فی جمیع المراتب الثلاث من الامتثال لم یکن باطلاً، ویصحّ العمل بالاحتیاط فی جمیعها.

هذا تمام الکلام فی المقصد السابع فی البحث عن القطع وما تعلّق به من البحوث والمسائل، والحمد للّه أوّلاً وآخراً.

***

المقصد الثامن / فی الظنّ وما له من الأحکام

المقصد الثامن

فی الظنّ وما له من الأحکام

أقول: یقع الکلام فیه من جهاتٍ عدیده:

الجهه الاُولی: لا ینبغی الشکّ فی أنّ الظنّ لیس کالقطع فی کون حجیّته من لوازمه ومقتضیاته؛ إمّا بصوره العلیّه التامّه، بحیث لا تکون قابله للمنع عن العمل کما ادّعاها بعضٌ فی القطع، أو بصوره الاقتضاء، بأن تکون قابله للمنع کما عن بعضٍ آخر. وإن أثبتنا فی المباحث السابقه إمکان جعل الحجّیه للقطع أیضاً، إلاّ أنّ حجّیته لو قلنا بمقاله القوم کانت بنحو الاقتضاء لا العلیّه.

وکیف کان، فإنّ علّه ذلک فی القطع هو کشفه عن الواقع، وکونه طریقاً إلیه، لعدم وجود احتمال الخلاف فی القطع، هذا بخلاف الظنّ، حیث إنّه لیس کاشفاً عن الواقع، وطریقاً إلیه لتطرّق احتمال الخلاف إلیه، ومجرّد الرجحان فیه لا یوجبُ الحکم بالحجیّه، فهو بنفسه لیس بحجّه، بل لابدّ فی إثبات جواز العمل به من قیام دلیلٍ شرعی؛ لأنّ العقل لا یجوّز العمل به دون ثبوت دلیل علیه شرعاً أو عقلاً، لو لم یکن فی المورد طریقاً غیره، فإثبات حجّیته منحصره :

إمّا بطریق الشرع ، أی بالجعل الشرعی سواءٌ کان الکاشف لذلک هو الدلیل اللّفظی کظواهر الآیات والروایات، أو الدلیل اللّبی کالإجماع والشهره والسیره العقلائیّه.

أو بطریق الحکم العقلی کما فی الموارد التی تکون الأحکام فیها موقوفه علی حکم العقل، نظیر مقدّمات دلیل الانسداد علی تقدیر الحکومه لا الکشف؛

لأنّ الثانی منهما یعدّ شرعیّاً، إذ علی الکشف یُستظهر أنّ الشارع جعل الظنّ حجّهً لمن لیس له طریقٌ إلاّ الظنّ.

وعلیه، فما التزم به صاحب «الکفایه» هنا من حصر إثبات الحجّیه إمّا فی الشرع أو العقل یعدّ قولاً والتزاماً متیناً.

أمّا مناقشه المحقّق الخوئی: فی «مصباح الاُصول»(۱) بقوله:

(وبما ذکرناه ظهر فساد ما فی «الکفایه» من أنّ ثبوت مقدّمات وطروّ حالاتٍ موجبه لاقتضائها الحجّیه عقلاً، إذ علی تقدیر الکشف کان العقل کاشفاً عن حجّیته الشرعیّه، لا حاکماً بحجیّته، وأمّا علی تقدیر الحکومه، فلا یَحکم العقل بحجیّه الظنّ أصلاً، وإنّما یحکم بتضیّق دائره الاحتیاط فی مقام الامتثال فی المظنونات، ورفع الید عنه فی المشکوکات والموهومات)، انتهی کلامه.

ممنوعه: إذ لا ـ تکون مناقشه بنائیّه، بل هی إشکالٌ مبنائیٌ، لأنّه قد ذهب فی مباحث الأحکام العقلیّه إلی أنّ العقل لیس شأنه إلاّ الإدراک لا الحکم، فعلیه لا محیص أن یقول بهذه المقاله، ولکنّا قد حقّقنا فی المباحث المناسبه بذلک البحث إمکان ذلک، وأنّ للعقل فی هذه الموارد حُکماً، کما یشهد بذلک الوجدان، بل قد نطقت نفسه الشریفه بذلک هنا بقوله: (وإنّما یحکم بتضییق دائره الاحتیاط.. إلی آخره)، إلاّ أن یکون مراده هو الإدراک مثلاً لا الحکم.

نعم، قد یصحّ أن یرجع حکم العقل فی مثل مقدّمات الانسداد - علی تقدیر الحکومه - إلی الشرع بنوعٍ من المسامحه، بأن یکون حکم العقل فی هذه الموارد لمثل ذلک الشخص، حجّه شرعیّه، أی یصحّ أن یحتجّ علیه عند الموافقه والمخالفه،

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۸۸ .

وعليه، فالقول حينئذٍ بأنّ الحجّيه منحصره بالجعل الشرعى لا يخلو عن وجه.

وكيف كان، فلا فرق فى عدم حجّيه الظنّ بنفسه شرعاً بين ثبوت التكليف به وسقوطه، فكما لا حجّيه للظن فى ثبوت التكليف، فيجرى فى مورده البراءه، هكذا لا حجّيه له فى سقوط التكليف به بعد ثبوته، فتجرى معه قاعده الاشتغال.

وعليه، فما صدر عن بعض المحقّقين - وهو المحقّق الخوانسارى قدس سره - من كفايه الظنّ بالفراغ فى مقام السقوط، ممّا لا ينبغى أن يُصغى إليه؛ لأنّ الظنّ إن كان حجّه بنفسه كالقطع، أو بواسطه جعل الجاعل، فلا فرق فيه بين كون متعلّقه هو ثبوت التكليف أو سقوطه، وإن لم يكن حجّةً فلا فرق فيه بينهما، مع أنّ إثبات حجّيهِ الظنّ بالفراغ كان أصعب من الظنّ بالثبوت بواسطه وجود دليل شرعى أو عقلائى على ثبوت التكليف، وعدم فراغه فى صوره احتمال الفراغ ولو راجحاً، ووجودِ الأصل على خلاف الظن بالفراغ وهو استصحاب عدم الإتيان أو استصحاب بقاء التكليف، بخلاف الآخر.

وبالجمله: فإثبات كفايه الظنّ بالفراغ فى مقام السقوط، يحتاج إلى دليل دالّ بالصراحه عليه، حتّى يرتفع به دلاله الاستصحاب على عدم كفايه مجرّد الظنّ بالفراغ، ومثله مفقودٌ فى المقام .

قال صاحب «الكفايه»: فى مقام توجيه ذلک بصوره الاحتمال: (ولعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)، ثمّ أمر بالتأمّل(۱).

أورد عليه صاحب «مصباح الاُصول»:(۲) بأنّ (توجيهه أجنبيٌّ عن المقام، لأنّ الخلاف الموجود فى لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه، كان فى الضرر الدنيوى لا

۱- كفايه الاُصول: ج۲ / ۴۲ .

۲- مصباح الاُصول: ج۲ / ۸۹ .

الأخروی، إذ لم یخالف أحدٌ فی وجوبه فیه، ولذلک تری أنّهم أوجبوا الاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی، والفحص فی الشبهه الحُکمیّه، ولیس ذلک إلّا لوجوب دفع الضـررالمحتمل،مع أنّ الالتزام بعـدم دفع الضـرر الأخرویموجبٌ للقول بالاکتفاء بالامتثال الاحتمالی، وهو واضح البطلان، بل ضروری)، انتهی محصّل کلامه.

أقول: ولکن مـا ذکره لاـ یخلو عن مسـامحه فی الجمله؛ لأـنّ الخلاـف الواقع فی وجوب دفع الضـرر، کمـا یحتمـل أن یکون فی الضـرر الـدنیوی، کـذلک یحتمـل أن یکون فی الضـرر الأـخروی، کمـا یشـهد بـذلک کلام الشـیخ الأعظم رحمه الله فی «فرائد الاُصول» عنـد تعرّضه لأدلّه القائل بوجوب التوقّف عقلاً فی الشـبهه التحریمیّه، برغم أنّ الأصل فی الأشـیاء هو الحظر، حیث قال: (بعد تسلیم استقلال العقل بوجوب دفع الضرر)، ثمّ ذکر القسمین.. إلی آخره(۱)، حیث یستفاد من کلامه أنّ الخلاف مستقرٌّ فی کلاـ المـوردین، ولیس منحصـراً فی خصـوص الضـرر الـدنیوی، مع أنّ المنـاسب لمثـل هـذا الضـرر فی هـذه الموارد هو الضـرر الأخروی لا الدنیوی.

وقال السیّد الحکیم: - فی حقائقه فی مقام توجیه التأمّل :

(أوّلاً: إنّ ذلک یوجب القول بکفایه عدم وجوب دفع الضرر الموهوم لا المحتمل.

وثانیـاً: لاـزم ذلک هو جعل الشـرطیّه لحجیّه کلّ ظنّ مجعول الحجّیه علی ثبوت التکلیف، هو أن لا یکون الظنّ علی خلافه، لأنّه لو کان ظنّه علی خطأه جاز مخالفته بواسطه عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا یُظنّ التزامُ القائل بذلک، مع أنّ قاعده وجوب دفع الضرر لا ترتبط بباب الحجّیه، التی هی محلّ

۱- فرائد الاُصول: ۲۱۴ .

الکلام، فإنّ المراد من کون الظنّ حجّه فی مقام الفراغ، أنّ الاعتماد علیه موجبٌ للأمن من الضـرر، بل القطع بعـدمه، والبناء علی عدم وجوب دفع الضـرر المحتمل لو سُلّم، لا ینافی ترتّب الضرر ولو احتمالاً، بل یستحیل أن ینافیه، بعدما کان حُکماً له، وإذا لم ینافه لا یقتضی حجّیه الظنّ، بمعنی کونه موجباً لعدم الضرر فی موافقته، کما هو معنی الحجّه فی محلّ الکلام)، انتهی کلامه(۱).

ویرد علی کلامه أوّلاً: بأنّ کفایه عدم وجوب دفع الضـرر الموهوم لیس بإشکال؛ لأنّ دفع الضرر المحتمل لا یخلو عن أن یکون المراد منه:

إمّا مطلق الضـرر المحتمل، من المظنون والمشکوک والموهوم، فشـموله للموهوم یکون بطریق أولی؛ لأنّ مظنون الضـرر إذا لم یکن دفعه واجباً، فعدم وجوب رفع المشکوک والموهوم یکون بطریق أولی.

أو یکون المراد هو خصوص المشکوک والموهوم، فشموله للموهوم أیضاً یکون بالأولویّه .

أو یکون المراد هو خصوص الموهوم، خصوصاً مع ملاحظه المقام والبحث من جهه حجّیه الظنّ بالفراغ.

وعلیه، فلا مورد حینئذٍ للإشکال.

وثانیـاً: بـأنَّ ما ذکره من لزوم ذلک شـرطیّه عـدم وجود الظنّ بالخلاف فی حجّیه الظنّ بالثبوت غیر صـحیح؛ لأنّ المراد من الظنّ الذی فُرِضَ حجیته :

إن کان هو الظنّ النوعی ، فالظنّ الشخصـی بخلافه، لا یمکن أن یکون شـرطاً فی حجیّته ، إلّا أن یأخذ الشارع ذلک شـرطاً ، فلا مانع من الالتزام به حینئذٍ

۱- حقائق الاُصول: ج۲ / ۶۱ .

كما التزموا.

وإنْ كـان المراد هو الظنّ الشخصـى، فلازم ذلـك عـدم إمكان تحقّق الظنّ بالخلاف، لأنّ الطرف المقابل حينئـذٍ يكون وهماً لا ظنّاً، فكيف يمكن الجمع بينهما حتّى يلاحظ كونه شرطاً فى حجيّته؟!

نعم، ما ذكره فى الأخير من عـدم مساعده حجّيه التعبّد بالظّن التى معناها القطع بأنتفاء ترتب الضـرر عليه، مع القول بعدم وجوب دفع الضرر الذى لا ينافى ترتب الضرر. كلام حسنٌ ومتينٌ.

كما أنّ مقتضـى قول القائل بعدم وجوب دفع الضرر، هو كفايه مطلق احتمال الفراغ لا خصوص الظنّ به، كما ادّعاه المدّعى، مع أنّ القاعـده المـذكوره لا ـ تثبت حجّيهً ذاتيهً للظنّ، بـل لابـدّ فى إثبـات حجيّته من دلاله دليلٍ يـدلّ على أنَّ حجيّه الظنّ فى ناحيه الفراغ يكون تامّاً، لكن السؤال حينئذٍ هو أنّه أين الدليل لإثباته؟

فتحصّل ممّا ذكرنا فى الجهه الاُولى: أنّ الظنّ ليس حجّه بنفسه، لا فى مقام الثبوت ولا فى مقام السـقوط، وأنّ حجيّته منحصـره بالجعل الشرعى أو العقلى على ما حقّقناه.

***

فی المراد من إمکان التعبّد بالظنّ

فی المراد من إمکان التعبّد بالظنّ

الجهه الثانیه: یدور البحث فیها حول بیان معنی الإمکان الذی استعمل فی کلمات القوم، من أنّ التعبّد بالظنّ ممکن، فقد ذکر للإمکان علی ما فی کتب الاُصولیّین معانٍ خمسه لا بأس بالإشاره إلیها، حتّی یتّضح ما هو الصحیح استعماله هنا:

المعنی الأوّل: الإمکان الذاتی فی قبال الامتناع الذاتی؛ أی الشیء بالنظر إلی ذاته ممکنٌ، أی یمکن سلب الضروره عن الطرف المخالف، بالنظر إلی نفس الذات، کما فی قولنا: (زید ممکنٌ) أی لا یکون عدمه ضروریّاً، ویُقال له الإمکان العام، وهذا الإمکان لا یزاحمه الامتناع بالغیر أو الوجوب بالغیر، کما یعلم ذلک عند العلم بوجود المعلول حیث إنّ وجوده بحسب ذاته ممکنٌ، لکنّه ممتنعٌ بالغیر مع فرض عدم وجود علّته، کما هو واجبٌ مع فرض وجود علّته بدون وجود المانع.

وفی مقابل هذا الإمکان یقع الامتناع الذاتی؛ أی یکون وجودُ الشیء بالنظر إلی ذاته ممتنعاً، مثل اجتماع النقیضین ممتنعٌ.

أقول: مثل هذا الإمکان لا یکون مراداً هنا باتّفاق الأصحاب، إذ لم یشاهد عن أحدٍ دعواه؛ لأنّ إثبات هذا الإمکان یحتاج إلی إقامه البرهان، ولا برهان لنا لإثبات ذلک، والإمکان الذاتی الذی کان فی مقابل الامتناع الذاتی هو الإمکان الخاص، أی سلبُ الضروره عن کلا الطرفین لا العام.

المعنی الثانی: الإمکان الوقوعی، والمراد منه ما لا یکون بنفسه محالاً

ولا مستلزماً لأمرٍ محال؛ لأنّ الاستحاله :

قد تكون ذاتيّةً، مثل اجتماع النقيضين واجتماع الضدّين.

وقد يكون عرضيّاً، أى مستلزماً لأمرٍ محال، وإن لم يكن بنفسه محالاً، مثل وجود أحد الضدّين فى موردٍ مع فرض وجود ضدٍّ آخر فيه، حيث إنّ وجوده بنفسه ليس بمحالٍ، إلّا أنّه حينئذٍ مستلزمٌ لأمرٍ محال وهو اجتماع الضدّين، ومثل صدور أمر القبيح عن الحكيم تعالى، حيث إنّ أصل صدوره بنفسه ليس بمحال ذاتى، إلّا أنّ صدوره عن مثله يستلزمُ أمر المحال فيكون محالاً عرضيّاً.

وفى قبال هذا الإمكان هو الامتناع الوقوعى، نظير ما ادّعى هنا بأنّ التعبّد بالظنّ مستلزمٌ لأمرٍ محال، وهو تحليل الحرام وبالعكس، لو سُلّم صحّته، أو يستلزم اجتماع الضدّين أو المثلين، وغير ذلك من المحاذير. ومثل هذا الإمكان لا يجامع مع الامتناع بالغير أو الواجب به، لأنّهما يكونان فى قبال الإمكان الوقوعى، فكيف يمكن جمعهما معه؟!

وهذا القسم من الأمكان قد يراد فى المقام، كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى، ولو من خلال الأصل، كما سنشير إليه وكما احتمله المحقّق الخراسانى والعراقى، والحائرى فى «الدرر»، وصاحب «مصباح الاُصول» حيث اختار كلام الشيخ والسيّد الحكيم على تقديرٍ دون تقدير.

المعنى الثالث: الإمكان التشريعى الذى ادّعاه المحقّق النائينى هنا فى قبال الامتناع التشريعى، أى الالتزام بالتعبّد بالظنّ مستلزمٌ لأمرٍ محال تشريعاً، وهو تحليل الحرام وبالعكس، ومثله يقبح صدوره عن الحكيم، فى قبال من يدّعى عدم استلزامه لا الإمكان التكوينى وامتناعه كما ادّعاه القوم.

أقول: ولكنّه لاـ يخلو عن بُعدٍ، كما أورد عليه سيّدنا الاُستاذ المحقّق الخمينى حيث التزم: (بأنّ الإمكان التشريعى قسمٌ من الوقوعى، وليس قسيماً له، وإلاّ لصحّ تقسيمه بحسب المورد إلى أفراد عديده، بأنّه قد يكون فلكيّاً وعنصريّاً وملكوتيّاً، مع أنّها جميعاً لاـ يخلو عن الإمكان التكوينى، كما أنّ المحذورات المترتّبه بحسب الملاك من الحبّ والبغض والمصلحه والمفسده والكراهه والإراده فى موردٍ واحد، محذورات تكوينيّه، ولا تخرج عنه هكذا يكون فى المقام).

المعنى الرابع: الإمكان القياسى، والمراد منه كما فسّره السيّد الحكيم فى «حقائق الاُصول» بقوله: (وهو سلب الضروره عن الطرف المقابل بالنظر إلى القواعد المعلومه شرعاً أو عقلاً، كما يقال التكليف بالضدّين على نحو الترتّب ممكنٌ، بمعنى أنّه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجبُ امتناعه، إذ لا يلزم اجتماع الضدّين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك ممّا ثبت استحالته، فى قبال الامتناع القياسى).

أقول: هذا المعنى أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه شبّهه فى مختاره بمبنى اُستاذه النائينى قدس سره ، وقد عرفت الإشكال فيه، بأنّ مثل ذلك غير مانعٍ عن القول بالإمكان الوقوعى وامتناعه بحسب حال التكوين، بأىّ وعاء يفرض من عالم التشريع أو التكوين أو غير ذلك كما لا يخفى .

المعنى الخامس: الإمكان الاحتمالى، وهو الذى حُمل عليه الكلام المشتهر عن الشيخ الرئيس ابن سينا من أنّه: «كلّما قَرَع سمعك من الغرائب، فذره فى بقعه الإمكان، ما لم يذدك قاطع البرهان» أى فاجعله فى بقعه الاحتمال المقابل للقطع واليقين، ومن هذا القبيل يكون قاعده الإمكان فى باب الحيض على ما صرّح

بذلک المحقّق الحائری قدس سره ، وعلی هذا المعنی حمل سیّدنا الاُستاذ الخمینی الإمکان فی المقام علی ما هو صریح کلامه فی «تهذیب الاُصول»(۱)، حیث قال:

(ثمّ إنّ ما هو المحتاج إلیه فی هذا المقام، هو الإمکان الاحتمالی، فلو دلّ دلیل.. إلی آخر کلامه...).

والتحقیق أن یُقال: إنّ إثبات کلّ واحدٍ من هـذه العناوین الثلاثه، أی الوجوب والامتناع والإمکان لشـیءٍ، لابدّ من أن یکون من خلال قیام دلیل وعلّه، ولا یمکن حمل الشیء علی أحدها بلا إقامه برهان ودلیل، فإثبات واجب الوجود للذّات المستجمع لجمیع الصـفات الکمالیّه کان بدلیل وبرهان، وهکذا الامتناع للشریک الباری، والإمکان للشمس والقمر وغیرهما من الموجودات، وهذا من الاُمور المسـلّمه فی المعقول، غایه الأمر، حیث إنّ أکثر الموجودات المرئیّه حولَنا کان من الممکنات من الحیوانات والنباتات والجمادات والإنسان بل وسائر المجرّدات، فربّما یخیّل وجود مثل هذه الأشـیاء لدی الإنسان أن یجعل کلّ ما سمع من الاُمور من أیّ قسمٍ وأیّ صـنفٍ کـان، متحقّقـاً فی عالم الإمکان، فیحکم فی الممکنات وأفرادها بالوجود من حیث إمکان الوجود والوقوع، ما لم یردعه قاطع البرهان،فلا یحکم علیه بأنّه فردٌ من أفراد الواجب أو الممتنع، وعلیه فلا مناص حینئذٍ من القول بذلک علی قدر ما تحیط به عقولنا، فلا ینافی ذلک بأن نعتقد بإمکان وقوع شـیء مثلاً، مع أنّه فی الواقع کان من الممتنعات الذاتیّه، أو العرضـیّه، أو من الواجب جـدلاً، فعلی هـذا المعنی الـذی قرّرنـاه لاـ غرو فی حمل کلام الشـیخ الرئیس فی تلک الجمله علی ما ذکرنا: بأن یکون المراد من الإمکان هو الإمکان

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۳۰ .

الوقوعی، أی الالتزام بأنّ وجود فلانٍ مثلاً ممکنٌ فی عالم الوقوع، إلاّ أن یقوم دلیل وبرهان علی منعه أو علی وجوبه.

وبالجمله: علی ما ذکرنا یکون متعلّق قوله: (ما لم ینـدک قاطع البرهان) هو الأعمّ من الامتناع أو الوجوب، ولا مضایقه فی تسـمیه ذلک عند الناس والعقلاء أصلاً متّبعاً فی تمام الأشیاء، بحمل الاُمور علی صوره الإمکان إلی أن یمنع عنه قاطع البرهان.

لا یقال: إنّ مقتضی ذلک هو إثبات الإمکان الذاتی للمسموع أو للشیء لا الوقوعی، مع أنّ البحث عن الثانی دون الأوّل .

لأنّا نقول: وإن کان الأمر فی الواقع کـذلک، إلاّ أنّ الثمره والأثر مترتّب علی الإمکان الوقوعی للأشـیاء، لا الذاتی، کما صـرّح به صاحب «الکفایه» بقوله: (إنّ الفائـده مترتّبه علی مثل هـذا الإمکان، وإلاّ لا فائـده فی البحث عن الإمکان الذاتی)، ولذلک حکم بـأنّ المراد من قوله: (ذره فی بقعه الإمکان) هو الإمکان الوقوعی منه المسـتلزم لإثبات الـذاتی منه قطعاً، لا الـذاتی فقط، وهکـذا یکون الأمر فی قول الأصحاب بأنّ التعبّد بالظنّ ممکن.

وخلاـصه الکلام: فبناءً علی ما وجّهنا به کلامَ الشـیخ الرئیس قـدس سره بعـد دفعنا للاختلاف بین کلام الشـیخ الرئیس والشـیخ الأنصـاری، بـل والمحقّـق الخراسـانی، مـن أنّ المراد مـن کلاـم الثلاـثه هـو الإمکـان الوقـوعی، (من جهه أنّ المقصـود من قـول الأصـحاب بأنّ التعبّد بالظنّ ممکنٌ هو الإمکان الوقوعی)، کما أنّ المقصود من کونه أصـلاً متّبعاً عند العقلاء، الذی قد صـرّح به الشیخ الأعظم قدس سره هو ما ذکرناه، من غلبه وجود الممکنات، وکثره مؤانسه الإنسان معها، الموجبه للحمل علیها، إلاّ أن

يمنع دليلٌ عن ذلك، فيساعد هذا مع الإمكان الوقوعى الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه»، لكنّه رحمه الله ناقش فيه:

بيـان المنـاقشه: أنكر قـدس سـره صـاحب الكفـايه هـذا الأصل من رأسه أوّلاً، ثمّ أنكر حجيّته على فرض الثبوت ثانياً، والتزم بأنّ إثبات حجيّته إن كان من طريق الظنّ وهو أوّل الكلام ثالثاً، بل إنّه مسـتلزمٌ للـدور رابعاً، لأنّ حجّيه الظنّ موقوفه على ثبوت تلك السـيره، وثبوت حجّيه هـذه السـيره موقوفٌ على ثبوت أصل الظنّ، وثبوت حجّيه الموقوف على حجّيه السـيره، وهـذا هو الـدور، وبالتالى أنكر ذلك جملةً وتفصيلاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشـكال: بأنّ إثبات إمكان الوقوعى للتعبّد بالظنّ، لا يساوى حجيّته، بمعنى أنّه يمكن القول بأنّ العقلاء يحملون ذلك على الإمكان، ويقولون بأنّ التعبّد بالظنّ ممكن الوقوع، ولكن ليس مقتضـى ذلك هو الحكم بحجيّته، لما سيجىء فى المباحث الآتيه إن شاء اللّه تعالى مِن أنّ إثبات الحجّيه للشـىء لا يتمّ إلاّ بعد قيام دليل شرعى عليها تأسيساً أو تقريراً؛ أى ولو من طريق إمضـاء الشـارع للسـيره، وعـدم ردعهم عن ذلـك، وإلاّ ـ فإنّ مجرّد وجود أصل عقلائى فى موضوعٍ لا يقتضـى الحكم بحجّيته.

فبناءً على هـذا لا نريـد إثبات الحجّيه لمثل هـذا الإمكان، حتّى يرد علينا بما قد عرفت من إنكار أصـله وحجيّته والاقتضاء للدور، كما وقع فى كلام صاحب «الكفايه» رحمه الله .

أقول: وقـد يؤيّـِد مـا ذكرنـا من كون المراد من (الإمكـان) فى كلام الشـيخ الرئيس هو الإمكان الوقوعى دون الاحتمالى، هو أنّ قوله: (فذره فى بقعه

الإمكـان)، إن اعتبرنـاه الامكـان الـذى يراه السـامع وليس أمراً وجـدانيّاً، مع أنّ حصول الاحتمـال بالسـماع يكون وجـدانيّاً قهريّاً كالقطع الوجـدانى، فلا مورد فيه للنزاع، بجعله فى ظرف الاحتمال وعـدمه، إذ قد يحصل ذلك لبعضٍ دون بعض، كما صـرّح به المحقّق الحائرى.

وعليه، فالصحيح ما ذكرناه، ومنه يظهر صحّه ما التزمنا به من أنّ المراد من قاعده الإمكان الوارده فى الحيض أيضاً يكون من هذا البـاب، وهو الإمكـان الوقوعى - أى مـا لاـ يلزم من فرض وجوده محـذورٌ شـرعاً فى مثل باب الحيض، بل يترتّب عليه آثاره - لا الإمكان الاحتمالى، واللّه العالم.

وبـالجمله: ثبت من جميع مـا ذكرنـا أنّ كلاـم الشـيخ الأنصـارى رحمه الله الموافق للقاعـده والكلام المشـتهر عن الشـيخ الرئيس بوجود أصل عقلائى فى ذلك، يعدّ فى غايه المتانه ولا مجال للمناقشه والخدشه فيه.

تنبيه: لا يخفى أنّ المراد من الإمكان الوقوعى، هو عـدم لزوم حـدوث محذور عقلى فى فرض وجوده، بمعنى أنّه لا يكون فرض وجوده مسـتلزماً لمـانع عقلىّ، وبعباره أدقّ، لا يوجب وجوده المحـذور العقلى، بحيث يكون وجوده خالياً عن الاقتضاء، إذ الثانى وإن كان بنفسه محـذوراً عقليّاً لامتناع تحقّق الشـىء من دون علّه، إلاّ أنّه لو كان المراد من المحـذور معناً عامّاً شاملًا لكلّ أحد، من عدم المقتضـى ووجود المانع العقلى، لزم أن يكون العلم بالإمكان الوقوعى لشىءٍ مساوقاً للعلم بوجوده، لأنّ العلم بأنّ الشىء ليس فى وجوده عـدم المقتضـى، يكون بمعنى أنّ الاقتضـاء فيه موجود؛ كمـا أنّه ليس فى وجوده مانعٌ، يعنى أنّ وجود المانع فيه مفقود، ومن المعلوم أنّ كلّ شىء شامل لهاتين الجهتين، يكون الوجود له

مسلّماً وثابتاً. وعليه فالعلم به كذلك مساوقٌ للعلم بوجوده، ولذلك قلنا بأنّ المراد من الإمكان الوقوعی، هو عدم لزوم محذور عقلی من ناحيه وجود المانع، وهو يجامع مع كون المقتضی للوجود موجوداً ومشكوكاً، فحينئذٍ لا يكون العلم المتعلّق بالإمكان الوقوعی، مساوقاً للعلم بوجوده، بل يصحّ حتّی مع الشكّ فی وجوده من جهه الشكّ فی وجود مقتضيه .

أقول: فإذا عرفت ذلك، فنقول:

إن قام دليلٌ شرعیّ علی جواز التعبّد بالظنّ فی ذلك، نستكشف أنّ العمل به مشتملٌ علی المصلحه المقتضيه التی لا يمنع عن نفوذها مانع. وأمّا إذا لم يقم عليه دليلٌ شرعی، وأردنا أن ندّعی الإمكان الوقوعی فی حقّه، فقد يُقال: إنّه لا يمكن مثل هذه الدعوی، لمن لم يكن مطّلعاً علی جميع المحسّنات والمقبّحات فيالمقام.

ويمكن تقريب ذلك بمثال، وهو: (إنّ من يعتقد امتناع اجتماع الحكمين الفعليين فی مورد واحد، فإنّه لا يصحّ منه دعوی الإمكان بالمعنی المذكور، إلّا بعد القطع بعدم فعليّه الأحكام الواقعيّه، وكذا الإلقاء فی المفسده قبيحٌ بحكم العقل، فمن يدّعی إمكان التعبّد بالظنّ، لابدّ وأن يعلم بأنّ فی العمل بالظنّ مصلحه أعظم من المفسده التی قد يتّفق وقوع المكلّف فيها بسبب التعبّد به، ومتی يحصل العلم لأحدٍ من طريق العقل ؟!) انتهی كلام المحقّق الحائری فی « الدرر »(۱)، ثمّ ذكره بعده:

فالأولی أن يُقال: - بعد الوجوه التی تذكر فی المقام للمنع - بأنّا لا نقطع بالاستحاله، فلا مانع من الأخذ بالأدلّه التی اُقيمت علی حجّيه بعض الظنون، كما

۱- درر الاُصول : ج۲ / ۳۵۰ .

ستطّلع عليها فی الأمر الثالث إن شاء اللّه.

أقول: والظاهر أنّ ما تعرّض له هو الذی ذکره الشیخ الأعظم، ونحن صدّقناه ردّاً علی المشهور، من دعوی القطع هنا، بأنّه لا یلزم من التعبّد بالظنّ محذوراً عقلیّاً، بل اللاّزم هو دعوی ذلک علی قدر عقولنا، بأنّا لا نجد فی عقولنا ذلک المحذور فی التعبّد، وهذا لا ینافی استلزامه المحذور فی الواقع، برغم جهلنا بذلک، ولذلک عبّر قدس سره بأنّا لا نقطع بالاستحاله، وقد أحسن فی تعبیره.

هذا کلّه تمام الکلام فی دعوی الإمکان الوقوعی فی التعبّد بالظنّ، والآن نتصدّی لإقامه الدلیل علیه، فنقول:

الدلیل علی إمکان وقوع التعبّد بالظنّ

الدلیل علی إمکان وقوع التعبّد بالظنّ

أقول: لا مجال لإثبات إمکان وقوع التعبّد بالظنّ إلاّ بعد ردّ ما ادّعی فی المقام من المحاذیر العقلیّه وغیرها، فلابدّ حینئذٍ من ذکر ما استند إلیه من المحالات، وردّ الأدلّه التی اُقیمت علی بطلان التعبّد به، ولو لم یکن محالاً عقلاً، وأوّل من أقام الدلیل علی استحالته هو المتکلِّم والفقیه الإمامی أبی جعفر محمّد ابن عبد الرحمن ابن قِبه الرازی (بکسر القاف والباء المنقّطه تحتها) حیث استدلّ علی دعواه بأمرین:

الأمر الأوّل: إنّ الإخبار عن النبیّ صلی الله علیه و آله بالخبر الواحد، إن کان التعبّد به والاستناد إلیه جائزاً، لزم جواز ذلک فی الإخبار عن اللّه تعالی، والتالی باطلٌ إجماعاً، فالمقدّم مثله.

بیان الملازمه: أنّ حکم الأمثال فیما یجوز وما لا یجوز واحد، والاختلاف

فی المخبَر عنه لا ـ یوجبُ الاختلاف فی أصل الإخبار، فحیث لا یمکن الاعتماد علی الخبر الواحد فی الاستناد إلی اللّه تعالی، فکذلک یکون الأخبار النبیّ والولیّ مثلًا.

الأمر الثانی: إنّ جواز التعبّد بالخبر الواحد یستلزم تحلیل الحرام وتحریم الحلال، وهو غیر جائز، لأنّه ربّما یکون مفاد الخبر هو الحلیّه، والحال أنّه یکون فی الواقع حرامٌ وبالعکس، هذا.

أقول: لا یخفی علیک أنّ کلا دلیلیه یعدّان أعمّ من مدّعاه، لأنّ مقتضاهما عدم جواز الاعتماد علی الظنّ مطلقاً، سواءٌ أکان ناشئاً عن الخبر الواحد، أو عن غیره، بل مطلق الظنّ، سواء أکان شخصیّاً أو نوعیّاً، بل یشمل حتّی الظنون الخاصّه التی اُقیمت علیها الدلیل، لأنّها أیضاً قد ینجرّ إلی تحلیل الحرام وعکسه، بل فی مطلق الأماره غیر العلمیّه ولو لم یفد الظنّ.

وقد أجاب الشیخ عن الدلیل الأوّل: (بأنّ الإجماع الذی قام علی عدم التعبّد بالإخبار عن اللّه تعالی، کان قائماً علی عدم الوقوع لا علی الامتناع، هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ عدم الجواز قیاساً علی الإخبار عن اللّه تعالی، بعد تسلیم صحّه الملازمه،إنّماهو فیما إذا بنی تأسیس الشریعه اُصولاًوفروعاًعلی العمل بخبرالواحد، لا مثل ما نحن فیه ممّا ثبت أصل الدِّین وجمیع فروعه بالأدلّه القطعیّه، لکن عرض إختفائها من جهه العوارض وإخفاء الظالمین للحقّ)(۱)، انتهی کلام الشیخ رحمه الله بتقریبٍ مِنّا.

۱- فرائد الاُصول: ۲۵ .

وقد أورد المحقّق العراقی علی الجواب الثانی فی «نهایه الأفکار»(۱)بقوله:

(ویمکن المناقشه فیما أفاده ، بأنّ مدرک المنع فی التعبّد بالخبر عن اللّه سبحانه:

إن کـان وجود جههٍ مقبحه فیه، السـاریه فی التعبّـد بـالخبر عن النبیّ صـلی الله علیه و آله والوصـیّ علیه السـلام ، بنحوٍ لاـ یمکن صـدوره عن الحکیم تعـالی، فلا فرق بین ما لو بنی أساس الـدِّین اُصوله وفروعه علی العمل بخبر الواحـد، وبین ما لو ثبت أساس الدِّین بالأدلّه القطعیّه، إلاّ من جهه أقلیّه القبح وأکثریّته.

وإن کان مدرک المنع هو ما احتملناه من کون وجه اتّفاقهم، استناد الخبر عن اللّه سبحانه إلی الحدس المحض، دون الحسّ وما یقرب منه، فلا فرق بین الفرضین، فتأمّل) انتهی.

أقول: قد أجاب رحمه الله قُبیل ذلک عن هذا الإشکال بأجوبه:

أوّلاًـ (بـأنّ الإجمـاع علی عـدم جواز التعبّـد به فی الإخبـار عن اللّه تعالی، یمکن أن یکون من جهه ما یلزمه من الإخبار عن نبوّه نفسه، بلحاظ أنّ الإخبار عن اللّه سـبحانه لا یکون إلاّ بتوسـیط الوحی، أو نزول المَلَک علیه، وهـذان لا یکونان إلاّ ممّن کان نبیّاً من قِبله سـبحانه، وأینَ ذلک والإخبار عن النبیّ أو الأئمّه علیهم السلام فی الحکم التکلیفی؟! وحینئذٍ فإذا کان اتّفاقهم علی عدم جواز التعبّد بالخبر الواحد فی الإخبار عن اللّه سـبحانه من هذه الجهه، فذلک لا یقتضـی المنع عنه فی الإخبار عن النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمّه علیهم السلام إذ لا تلازم بینهما بعد الفرق المزبور.

وثانیاً: مع أنّه یمکن التفکیک فی الإخبار عن اللّه بین هاتین الجهتین،

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۵۹ .

بالمصير إلى جواز التعبّد به من جهه إخباره عن الحكم التكليفى، وعدم جوازه بالنسبه إلى ما يلزمه من الإخبار عن نبوّه نفسه، لاحتياجه بالضروره إلى العلم الوجدانى كغيره من اُصول العقائد، والتفكيك بين اللّوازم غير عزيزٍ فى مرحله التعبّد، كما فى الخبرين المتعارضين من حيث حجّيتهما فى مدلولهما الالتزامى فى نفى الثالث، مع سقوطهما عن الحجّيه فى مدلولهما المطابقى.

وحينئذٍ، فلنا أن ندّعى جواز الأخذ بإخباره عن اللّه سبحانه فى خصوص الحكم التكليفى، وتخصيص الإجماع على عدم الجواز بما يلزمه، وهو الإخبار عن نبوّه نفسه.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يكون وجه الإجماع على عدم قبول خبر الواحد فى الإخبار عن اللّه سبحانه، هو استناد إخباره فى ذلك إلى الحدس المحض، الذى ليس معتبر عند العقلاء أيضاً، وذلك من جهه ما هو الواضح من عدم كون الوحى بمثابهٍ يدرك بتلك القوى الحسيّه عند نزوله، ولذلك لا يكون بحيث يسمعه من كان حول النبىّ صلى الله عليه و آله ، بل شخص النبىّ صلى الله عليه و آله عند نزوله يطرء له نحو حالٍ مخصوصه، وكان نزوله أيضاً على قلبه الشريف، هذا بخلاف ما نحن فيه، فلا مجال للتعدّى بمقتضى الإجماع المزبور إلى الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه و آله الذى كان بيّناه ممحضاً فى الحسّ.

نعم، لو اُحرز من الخارج كون اتّفاقهم على عدم جواز التعبّد بالخبر فى الإخبار عن اللّه سبحانه، لأجل جهه مقبّحه فى نفس التعبّد بالخبر الواحد فى الإخبار عن اللّه سبحانه، الموجبه لاستحاله صدوره عن الحكيم تعالى، فلابدّ من التعدّى إلى الإخبار عن النبىّ والوصى بلحاظ تحقّق تلك الجهه المقبّحه فيه أيضاً،

ولکن أنّى بإثبات ذلک، إذ لا أقلّ من احتمال کون المناط فی عدم جواز التعبّد بالخبر الواحد فی الإخبار عن اللّه تعالى هو ما ذکرناه)، انتهى کلامه.(۱)

وفیه: وفیه أنّ ما استشکله على الشیخ وارد على نفسه الشریف فی بعض أجوبته أیضاً، مثل ما أجابه بالتفکیک بین الإخبارین عن اللّه بالجواز والقبول فی غیر مثل النبوّه ونظائرها من الأحکام التکلیفیّه ، فجواب الشیخ قدس سره کان بعد المفروغیّه عن عدم وجود جهه مقبّحه عقلائیّه أو عقلیّه فی التعبّد بالخبر الواحد، ولذلک ترى أنّ مثل المحقّق الحائری رحمه الله قد أجاب عنه فی«درر الاُصول»:

(بإمکان القول بجواز إیجاب الشارع التعبّد بإخبار سلمان وأمثاله عن اللّه تعالى، غایه الأمر عدم الوقوع ولیس هذا محلاًّ للنزاع)، انتهى(۲).

إذ من الواضح أنّه لو کان ذلک مستلزماً لأمرٍ قبیح أو محالٍ، لما قال بهذه المقاله.

أقول: لکن أحسن الأجوبه، هو ما عرفت من کلام المحقّق العراقی من کون الإخبار عن اللّه لا یقع بالحسّ لغیر النبیّ الولیّ، فلذلک لا یقبل من غیرهم علیهم السلام ، هذا بخلاف الإخبار عن النبیّ والأئمّه علیهم السلام .

کما أنّ جواب الشیخ حَسَنٌ أیضاً، حیث التزم بأنّ التعبّد بالخبر الواحد عند العقلاء إنّما یصحّ فی الاُمور غیر المهمّه، لا فی الاُمور المهمّه التی هی أساس الاُصول والفروع، إذ العقلاء أیضاً لا یفتون بمثل الخبر الواحد فی مثل هذه الاُمور، کما لا یخفى.

۱- نهایه: ج ۳ / ۵۷ و ۵۸

۲- درر الاُصول: ج۲ / ۳۵۱ .

مع أنّه لو سَلّمنا إمكـان وقوع الإخبـار عن اللّه بالحـدس المحض من غير النبيّ صلى الله عليه و آله والوصيّ عليه السلام دون الحسّ، فلا وجه حينئذٍ للتفصيل بين ما كـان الخبر مِن قبيل النبوّه فلا يقبل وبين غيره فَيُقبَل، إذ لازم كونه بالحـدس هو عـدم القبول مطلقاً، كما هو واضح لمن تدبّر.

هذا كلّه تمام الكلام فى الدليل الأوّل من كلام ابن قِبّه.

الدليل الثانى لابن قِبّه على استحاله التعبّد بالظنّ

الدليل الثانى لابن قِبّه على استحاله التعبّد بالظنّ

وأمّا دليله الثاني: وهو أنّ جواز التعبّد بالظنّ مستلزمٌ لتحليل الحرام وتحريم الحلال، فقد بيّنه المتأخّرون وفسّروه بما يكون مرجع المحذور فيه إلى أربعه محاذير، بل أزيد منها، ولا بأس بذكرها حتّى يتّضح المرام عن جوابها.

وأمّا المحذورات المتوهّمه المذكوره:

فمنها: راجعه إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المصلحه والمفسده الملزمتين بلا كسر وانكسار، بل مطلقاً كما سيجىء.

ومنها:راجعه إليمبادئالخطابات كاجتماع الكراهه والإراده،والحبّ والبغض.

ومنها: راجعه إلى نفس الخطابات كاجتماع الضدّين والنقيضين والمثلين.

ومنها: راجعه إليماهو لازم الخطابات كالإلقاءفيالمفسده وتفويت المصلحه.

ومنها: طلب الضدّين فيما إذا أخطأ وأدّى إلى وجوب ضدّ الواجب.

وأمّا لزوم نقض الغرض كما وقع فى كلام المحقّق العراقى، فإنّه يمكن إرجاعه إلى أحد المحاذير الثلاثه غير نفس الخطابات، ولعلّه لم يكن بنفسه محذوراً مستقلاًّ غير أحد المحاذير الأربعه، ولمّا كان كلّ واحدٍ منها موضوعاً

مستقلاًّ فی لزوم الإشكال، فلا محيص عن التعرّض لكلّ واحدٍ منها بالخصوص، والجواب عنه كذلك .

أقول: لا بأس أن نذكر أوّلاً موارد تستلزم تحليل الحرام وعكسه بحسب حال الواقع، وما أدّت إليه الأماره، ثمّ نتكفّل الجواب عن المحاذير حلاًّ.

أجاب بعض الأعلام عن مثل هذا الإشكال نقضاً، بأنّ التعبّد بالظنّ فی الأمارات إن أوجب ذلك، فلابدّ من الالتزام بمثل هذا المحذور فی العمل بفتوی المستفتی، وهكذا العمل بالبيّنه واليد، بل القطع أيضاً، لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً، وحيث أنّ العمل بهذه الاُمور جائزٌ قطعاً، فيكون التعبّد بالظنّ مثلها أيضاً.

أقول أوّلاً: ستعرف إن شاء اللّه أنّ هذا النقض لا يصحّ فی فرض كون إشكاله مخصوصاً بصوره انفتاح باب العلم لا الانسداد ؛ لأنّ حجّيه هذه الاُمور تكون فی الانسداد.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا المحاذير الوارده، فلابدّ من الصفح عنها حتّی فی مثل الأمثله؛ لأنّ المحذور العقلی لا يمكن الالتزام به فی موردٍ من الموارد، وإن ورد دليلٌ كان ظاهره ما يفيد ذلك، فلابدّ من تأويله علی نحوٍ لا يتولّد ولا يلزم منه المحذور كما لا يخفی .

وهذا هو الوجه الفارق بين ما نحن فيه، وبين غير المقام من صحّه الجواب بالنقض هناك غير المقام ، كما تری كثيراً وقوعه فی كلام الشيخ الأنصاری فی «المكاسب».

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

والتحقيق: يقتضى أن نتصدّى لبيان الموارد التى ادّعى فيها تحليل الحرام وعكسه، وهى على ما ذكر تكون على ثلاثه صور أو أزيد:

الصوره الاُولى: ما إذا دلّت الأماره على وجوب ما هو مباحٌ واقعاً أو على حرمته.

فعن «مصباح الاُصول»: (لا إشكال فيها، إذ العقل لا يرى مانعاً من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباحٌ واقعاً أو بتركه تحفّظاً على غرضه المهمّ، أى المصلحه الملزمه الموجوده فى بعض الأفراد، فإنّ الأحكام وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلّقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدليّه، إلّا أنّه تكفى المصلحه النوعيّه، ولا تعتبر وجود المصلحه الشخصيّه دائماً، إذ قد تكون المصلحه الملزمه فى بعض الأفراد، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميّز واجد المصلحه عن غيره، تحفّظاً على تلك المصلحه الموجوده فى البعض، وقد وقع نظير هذا الحكم فى الشرع المقدّس، ويقع فى العرف كثيراً، أمّا فى الشرع فكتشريع العِدّه، فإنّ المصلحه فيه هى حفظ الأنساب، وعدم اختلاط المياه، وإن لم تكن مطّرده فى جميع موارد وجوبها، إلّا أنّ الشارع قد شرّعها بنحو العموم تحفّظاً على تلك المصلحه الموجوده فى بعض الموارد، فاكتفى فى تشريع العدّه بوجود المصلحه النوعيّه، وليس دائراً مدار المصلحه الشخصيّه.

وأمّا فى العرف فكثيراً ما يتّفق، كما إذا علم المولى بأنّ أحداً يريد قتله فى يومٍ معيّن، فيأمر عبده بأن لا يأذَن لأحدٍ فى الدخول عليه فى ذلك اليوم، تحفّظاً

علی عـدم دخول من یریـد قتله، فإنّ المصـلحه وإن کانت تقتضـی المنع عن دخول البعض دون جمیع الناس، إلاّ أنّه لعدم معرفه العبد بذلک الشخص، یأمره المولی بعدم الإذن فی الدخول لأحدٍ من الناس، تحفّظاً علی تلک المصلحه الملزمه.

فتحصّـِل: أنّه لاـ محـذور فی أمر المولی بالعمل بالأماره الـدالّه علی الوجوب أو الحرمه، تحفّظاً علی فعل الواجب وترک الحرام، وإن کان مؤدّی الأماره مباحاً أحیاناً)(۱)، انتهی محلّ الحاجه.

فیرد علیه أوّلاًـ: بـأنّ مـا ذکره إنّما یصـحّ فیما إذا کان باب المعرفه والعلم منسـدّاً، وأمّا فی صوره الانفتاح فربّما لا یکون ما ذکره بصحیح، یعنی إذا عرف العبدُ القاتل ولو بالسؤال فلا مانع من دخول غیره علی مولاه.

نعم، ورود الإشکال علی الانفتاح بعنوانٍ آخر غیر مرتبط بما نحن بصدده.

وثانیاً: بأنَّ تشریع العدّه للمطلّقه یکون بصوره الحِکمه لا العِلّه، - وجعلوا الملاک فی الفرق بینهما أنّ العلم بعدم تحقّق الاختلاط لاـ یؤثّر فی الحکمه، بخلاـف العلّه -، فحینئذٍ المعرفه والعلم بالعـدم لا یفیـد فی رفع الحکم وتغییره، مع أنّ ما ذکره فی المطلب کان فیما إذا جعل الحکم بواسطه عدم المعرفه بالمصلحه الشخصیّه الموجوده فی البعض، وبالتالی فتمثیله لا یخلو عن إشکال .

وثالثاً: بأنّ ما ذکره مِن عـدم البأس فی وجوب المباح أو حرمته، إنّما یصـحّ فیما إذا لم تکن الإباحه من الأحکام، اَی اذا قلنا بأنّها عباره عن عدم الاقتضاء، وأمّا إن قلنا بأنّها أیضاً حکمٌ من الأحکام کالوجوب والحرمه، أی هی أیضاً فیها اقتضاء للإباحه، فتغیّرها إلی الوجوب أو الحرمه منشأ للإشکال، لاستلزامه تغییر

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۹۲ .

الحکم وهو مُحال، إذ لا ـ فرق فیه بین فردٍ من الحکم وفردٍ آخر، فدعواه أنّه ممّا لا إشکال فیه، ممّا لا ینبغی أن یعتمد علیه بعد التأمّل فیما ذکرنا من ما یرد علی کلامه، فتأمّل حتّی لا تقع فی الاشتباه.

[والحلّ] نعم، أصل حلّ الإشکال عباره عمّا سوف نقوله من عدم البأس بتبدیل الحکم لو سلّمنا ذلک، باعتبار أنّه المقبول عند العقل والعقلاء حینئذٍ، وهو عباره عن دفع الأفسد بالفاسد، علی فرض تسلیم وجود فاسد فیه، سواءٌ التزمنا بالانسداد أو الانفتاح، فضلًا عمّا لا یلزم تغییر حکمٍ أصلًا، لأنّ الواقع ربما لا یکون منجّزاً أصلًا حتّی فی صوره الانفتاح، فرفع الید عن حکمٍ غیر منجّز بحسب قولٍ، أو غیر فعلی علی قول آخر لا یستلزم محذوراً عقلیّاً، کما سیجیء عن قریب إن شاء اللّه تعالی.

الصوره الثانیه: هی ما لو دلّت الأماره علی إباحه ما هو حرامٌ أو واجبٌ واقعاً، وهی أیضاً قد یفرض مع انفتاح باب العلم، وإمکان الوصول إلی الواقع، من دون ترتّب محذور عقلی أو شرعی علیه، ففی مثل ذلک لا ـ یقال بحجّیه الأماره، إلّا بأن یری المولی مصلحهً خاصّه فی إثباتها جابره لما توجب من تفویت المصلحه أو الإلقاء فی المفسده عند الخطأ.

نعم، فی صوره انفتاح باب العلم، وترتّب المحذور علیه - إن صدق علی مثله انفتاحاً، لأنّه قد یُدّعی فی معناه ما یمکن فیه الوصول إلی الواقع بلا محذور، ففی مثل الفرض یکون انسداداً فی المعنی، وإن کان منفتحاً ظاهراً - أو فی انفتاحاً صوره انسداد باب العلم حقیقهً، لعدم القدره علی تحصیل الواقع، لا محیص عن إثبات الحجّیه للأماره، وإن أوجبت أحیاناً تفویت المصلحه والإلقاء فی المفسده،

لأنّه لو لم تجعل تلك حجّهً، يبقى العبد بالنسبه إلى الحكم الواقعى خالياً عن الحجّه، فعلى المكلّف حينئذٍ ترك الحكم الواقعى، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان. كما أنّ له أن يحتاط فى امتثال الحكم الواقعى، بأن لا يأتى ما هو محتملُ الحرمه، ويأتى ما هو محتمل الوجوب، ويكون الأمر كذلك عند إثبات الحجّيه للأماره، لأنّ غايتها هو ترخيص ما هو محتمل الحرمه عند الخطأ، فإنّه مقتضى حكم عقله، أو ترك ما هو محتمل الوجوب، وهو كذلك، كما له أن يحتاط بالترك فى الأوّل والإتيان فى الثانى .

قد يقال : هنا طريقٌ آخر للوصول إلى الواقع ، وهو إيجاب الاحتياط للعبد فى كلّ محتمل الحرمه أو الوجوب ، بل لعلّه أولى وأحسن من حجّيه الأماره، لعدم وجود احتمال الخطأ فيه دون الثانى ، بل ربّما يقال بلزوم ذلك تحصيلًا للحكم الواقعى.

أقول: لكنّه مندفعٌ بما سيأتى فى الجمله فى محلّه، من أنّ إيجابه ربّما لا يكون بصلاح حال العباد، بل ربّما يترتّب عليه محذورٌ عقلائى أو عقلى من اختلال النظام، ولزوم الهرج والمرج، والخروج عن الشريعه السهله السمحه التى هى الغايه القصوى فى هذا الدِّين، فليس لنا طريقٌ للإيصال إلى الواقع بحسب الغالب إلّا حجّيه الأمارات غير العلميّه وهى المطلوب.

لا ـ يُقال: إنّ إيجاب الاحتياط ربما لا يستلزم تلك المحاذير فى مورد خاص، فعلى هذا لو حكم بحجيّه الأمارات وأخطأت من دون إيجاب الاحتياط فيه، أوجب ذلك تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده من دون لزوم، وهو محالٌ، لقبح صدوره عن الحكيم.

لأنّا نقول: إنّ البحث هنا ليس فى الأوامر والنواهى الشخصيّه، حتّى يقال بأنّه فى موردٍ كان الأمر كذلك، بل الكلام فى القوانين الكليّه العامّه المجعوله لجميع الناس، ففى مثل هذه الموارد لابدّ أن يلاحظ حال النوع من المصالح والمفاسد، لا ـ المورد والشخص، وقد عرفت أنّ جعل وجوب الاحتياط فى تمام موارد محتمل الحرمه والوجوب بالترک والإتيان يوجبُ ما ذكرنا من المحاذير.

الصوره الثالثه: هى ما إذا دلّت الأماره على وجوب ما كان حراماً فى الواقع، أو على حرمه ما كان واجباً فى الواقع، بأنّ الحكم بالتعبّد بالأماره ربما يوجب تفويت المصلحه الملزمه، أو الإلقاء فى المفسده المحرّمه، أى أحدهما، بل قد يوجب كليهما إن فرض كون الوقوع فى ترک الواجب فيه المفسده، مضافاً إلى تفويت المصلحه، لكنّه بعيدٌ كما لا يخفى .

وهى أيضاً يفرض: تارةً مع انفتاح باب العلم، واُخرى مع انسداده:

فعلى الأوّل: قال المحقّق الخوئى فى «مصباح الاُصول»: (وأمّا الانفتاح؛ فإن كان المراد من العلم هو القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، فلا إشكال فى التعبّد بالأماره فى هذا الفرض أيضاً، بل التحقيق أنّ هذا الفرض داخلٌ فى صوره الانسداد موضوعاً، إذ المراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الواقع، لا ـ انسداد باب القطع، ولو كان جهلاً مركّباً، إذ الجهل المركّب كالجهل البسيط لا يؤثّر فى حُسن التعبّد بالأماره شيئاً.

وأمّا فيما لو اُريد إلحاق ذلک بصوره انسداد باب العلم، فيمكن القول بأنّه لا قبح فيما لو رأى المولى العالم بكون الأماره غالبه المطابقه للواقع من صوره ما لم يجعل الأماره حجّه، وكان المكلّف مختاراً فيما يشاء من الفعل والترک، مع

فرض عـدم إمكـان الاحتيـاط، بـأن يجعـل الأماره حجّه ولو اقتضت أحياناً خطأها تفويت المصـلحه، لأنّها بالقياس إلى ما ليس له حجّه يكون تفويته أقـلّ وجوداً، فتقـدّم هي على الاُـخرى. بـل سـيره العقلاـء قـائمه على ذلك، كما ترى أنّ سـيرتهم جرت على الرجوع إلى الأطبّاء، مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، وليس الرجوع إليهم إلّا لغلبه مصادفه معالجتهم للواقع)، انتهى محصّل كلامه بتقريرٍ منّا(١).

أقول: ولا يخلو كلامه عن الإشكال:

أوّلاًـ: مـا قـاله رحمه الله من عـدم إمكـان الاحتيـاط، كان الأولى التعبير بعـدم إمكان إيجاب الاحتياط، وإلّا لم يكن نفس العمل بالاحتياط ممتنعاً على العبـد، إذ كيف يكون كـذلك مع أنَّ أحـد الطرق الموصوله إلى الواقع هو الاحتياط، ولعلّه المراد من هذا الكلام .

وثانياً: إنّ ما ذكره حَسنٌ، إلّا أنّ الأولى أن يُقال إنّ ما ذكره أيضاً جارٍ في صوره الانسداد بمثل ما ستعرف من جريانه في صوره الانفتـاح من الشوق في التعبّـد بالأماره من القول بالسـببيّه أو الطريقيّه، مع الأقسام والاحتمالات الموجوده فيهما، وعليه فلا يصـحّ فرض اختصاصه بصوره الانفتاح فقط ؟

وثالثاً: إنّ حُسن التعبّـد بالأماره في صوره القطع، الـذي قد يكون مخالفاً للواقع، ربما يمكن أن يقال بأنّ فيه إشـكالاً كما ترى أنّ الشيـخ رحمه الله نقـل ذلـك نقضـاً على ابن قِبّه بـأنّ القطع بـالحكم قـد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال، مع أنّه حجّه قطعاً، فكأنّ هذا إشاره إلى أنّ القطع برغم أنّه حجّه، مع ذلك قد يخالف ولا

١- مصباح الاُصول: ج٢ / ٩۴ .

يكون ذلك مانعاً عن الحجّيه، فهكذا يكون التعبّد بالأماره.

وأمّا جعل الأماره حجّه، بمعنى أن تكون هى مقدّمه فى مقام العمل على العمل بالقطع، لا معنى له فى القطع الطريقى عند من اعتقد أنّه حجّه ذاتاً، نعم يصحّ فى القطع الموضوعى الذى وقع موضوعاً لحكمٍ شرعى أو عرفى.

نعم، اعترض على هذا صاحب «نهايه الأفكار» فى القطع بقوله:

(إنّ فوت المصلحه من المكلّف فى موارد العلوم الخطائيّه أمرٌ قهرى الحصول، فعدم التفات القاطع حين قطعه إلى خطأ قطعه، وهذا بخلاف التعبّد بالأماره مع احتمال خطأها، حيث إنّه تفويتٌ اختيارى من الشارع عليه، وهو قبيحٌ، ومعه لا مجال لمقايسه أحدهما بالآخر، فتدبّر) انتهى كلامه(۱).

لكنّه مندفع: بأنّ مقصود الشيخ رحمه الله ومن تبعه بيان وجود ذلك المحذور فى القطع الذى يعدّ حجّه ذاتاً مثلاً، من دون تحقّق محذور وامتناع عقلى، فهكذا يكون التعبّد بالأماره ممكناً أيضاً من دون امتناع، وإن كان الفارق بينهما موجوداً من حيث كون التفويت هناك قهريّاً وهنا اختياريّاً.

أقول: هذا كلّه فى صوره انسداد باب العلم أو كالانسداد، وستعرف إن شاء اللّه الجواب عن المحاذير الأربعه أو أزيد الوارده فى التعبّد بالأماره، وعليه أن يكون عقد الباب بهذه الصوره بأن يُقال إنّ الجواب عمّا يلزم من التعبّد بالأماره وإن كان يلزم منه بعض المحاذير مختصٌّ بصوره الانفتاح أو الانسداد، وبعضها مشتركٌ بينهما، ولعلّه سننبّه عليه فى موضعه إنْ شاء اللّه تعالى.

أمّا المحذور الأوّل: هو أنّ الظنّ الحاصل من التعبّد بالأماره (وهو رابع

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۶۰.

المحاذير فى التقسيم)، ليس دائم المطابقه بالواقع، إذ تارهً يخطأ فيوجبُ تفويت مصلحه الواجب، إذا دلّت على الحرمه، والإلقاء فى المفسده إذا دلّت على الوجوب، وذلك فيما إذا دار الأمر بين المحذورين الذى هو مركز كلام ابن قِبه القائل بأنّ العمل بالأمارات يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال، حيث إنّه لو لم يكن الشارع آمراً بالعمل بالظنّ الحاصل من التعبّد بالأماره، لكان عليه السؤال، ويحصل العلم عند الانفتاح، والعمل بالاحتياط عند الانسداد، وهذا هو المحذور الذى لا يصدر عن الحكيم، إذ التفويت عنهما، والإلقاء فيهما أمران قبيحان لا يصدران عن الحكيم.

أقول: يمكن الإجابه عنه:

تارهً: مع عدم تدارك المصلحه المفوّته والمفسده الملقيه.

واُخرى: مع تداركهما بمصلحه اُخرى .

أمّا الأوّل: فقد يُقال فيه بأنّ هذا المحذور إنّما يلزم مع الالتزام بثلاثه اُمور:

الأمر الأوّل: الالتزام بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، وأنّ تلك المصالح فى عالم التشريع تكون كالعلل التكوينيّه من حيث استتباعها للأحكام، وكونها لازمه الاستيفاء فى عالم التشريع، لا أنّها من المرجّحات والمحسّنات لتشريع الأحكام، فإنّها لو كانت كذلك، لم يلزم من تفويتها محذور.

الأمر الثانى: الالتزام بأنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقيّه المحضه، ولم نقل بالمصلحه السلوكيّه، وإلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبّد بالظنّ.

الأمر الثالث: اختصاص المحذور بصوره انفتاح باب العلم، وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا فى صوره الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابدّ من

التعبّد به، إذ المكلّف لا يتمكّن من استيفاء المصالح فی حال الانسداد، إلّا بالاحتياط التامّ، وليس مبنی الشريعه علی الاحتياط فی جميع الأحكام، فالمقدار الذی تصيب الأماره للواقع خيرٌ جاء من قبل التعبّد به، ولو كان مورد الإصابه أقلّ قليل، إذ القليل لا يفوت لولا التعبّد، فلا يلزم من التعبّد إلّا الخير.

ولكن التحقيق: أنّه مع هذه القيود لا يلزم محذورٌ من التعبّد بالأمارات؛ لأنّ المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول إلی الواقع بالسؤال عن شخص الإمام عليه السلام ، لا فعليّه الوصول، إذ الفعليّه لا يمكن دعواه، بخلاف إمكان الوصول فإنّه يمكن إذ قد يكون الشخص متمكّناً من الوصول إلی الواقع، ولكن لم يصل إليه لاعتماده علی الطرق المفيده للعلم مع خطأ علمه، وكونه من الجهل المركّب.

ودعوی: كونه انسداداً، ضعيفه لما عرفت من كون المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول لا فعليّته، ولا ملازمه بين إمكان الوصول والإصابه، بل ربّما يخطأ مع كون باب العلم مفتوحاً.

فعلی هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنّيه فی نظر الشارع كالأسباب المفيده للعلم، التی يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابه والخطأ؛ أی كان إصابتها وخطأها بقدر خطأ العلم وإصابته، فإذا كان الحال كذلك، فلا يلزم من تجويز التعبّد تفويت مصلحه علی العباد.

فما يظهر من الشيخ قدس سره من الاعتراف بالقبح فی صوره الانفتاح ليس فی محلّه، بل الطرق الموجوده بأيدينا كلّها طرق عقلائيّه، يدور رحی معاشهم ومقاصدهم، وليست اختراعيّه شرعيّه، بحيث لم يكن عند العقلاء منها عينٌ ولا أثر، وهذه ليست كالقياس حيث قد ردعه الشارع، لأنّه مبنيٌّ علی إعمال نظر

واجتهـاد فی تخریـج المنـاط، وهو فی الموضوعـات الخـارجیّه قلیـل الخطـأ، لأنّهـا غالبـاً کان اُمورها متشابهه تحت جامع واحـد، وکـانت مناطاتهـا بأیـدی العقلاء، فإعمـال النظر وتخریـج المناط فیها لا یضـرّ بمقاصـدهم، وهـذا بخلاف الأحکام الشـرعیّه فإنّ مناطاتهـا لیست ممّـا تنالهـا الأفهـام، لأنّ مبنی الشـرع علی تفریق المجتمعـات، وجمع المتفرّقات، فکان القیاس فی الأحکام کثیر الخطأ فی الشـرعیّات، ولـذلک نهی الشارع من إعماله، وأین ذلک من سائر الطرق العقلائیّه غیر المبتیّه علی النظر والاجتهاد، فإنّ الخطأ فیها لیس بأکثر من خطأ العلم عنـد العقلاء، ولـذا یعتمدون علیها فی مقام اعتمادهم علی العلم، والشارع قرّرهم علی ذلک، واکتفی بها فی إثبات أحکامه.

ولا یمکن أن یتفـاوت الحـال فی الأمـاره من حیث قلّه الخطـأ والإصابه، بین الموضوعات الخارجیّه والأحکام الشـرعیّه، فإنّ خبر الثقه لو کـان قلیـل الخطـأ فی إخبـاره عن الموضوعـات الخارجیّه، فهو قلیل الخطأ أیضاً فی إخباره عن الأحکام الشـرعیّه)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: یرد علی ما ذکره من اُمورٌ :

الاوّل: جعل المصالح والمفاسد للأحکام بمنزله العلل التکوینیّه، أی بمعنی العلیّه المطلقه، لیس بصـحیح بل کانت تبعیّتها لها من قبیل الاقتضاء، أی یکون علی وجهٍ قابل لمنع المانع فی عالم الوجود، مع کونها علّه تامّه للخطاب وتشریع الأحکام من دون منافاه بینهمـا، إذ هـذا المعنی یناسب کلام الإمامیّه والعـدلیّه، ولعلّ مقصوده قـدس سره هو ذکره علی فرض کونه کـذلک، لا بصوره القبول، وإن کان ینبغی أن

۱- فوائد الاُصول للمحقّق النائینی: ج۳ / ۸۹ .

يذكر بعده أنّه ليس الأمر كذلك، فالتوقّف على ذلك الفرض صحيحٌ، لكن أصل الفرض باطلٌ كما لا يخفى .

والثانى: ما ذكره فى الأمر الثانى صحيحٌ لو كانت المصلحه السلوكيّه جابره للمصلحه المفوّته، أى كانت بقدرها، وإلّا لو قلنا بالمصلحه السلوكيّه ولكن أقلّ منها، ولم يكن بصوره الإلزام، أى بقدر تلك المصلحه، وكانت تفويت المصلحه الواقعيّه فى الجمله باقيه لم يكن كلامه صحيحاً، ولكن الظاهر تسليمه لذلك كما سيأتى تصريحه بذلك.

والثالث: ما ذكره فى الجواب والتحقيق من الالتزام بأنّ إصابه الأمارات غير العلميّه للواقع ليس أقلّ من إصابه الطرق العلميّه، قد أجاب عنه المحقّق الخمينى فى تهذيبه بقوله: (الظاهر عدم صحّه الجواب، فإنّه :

إن أراد من الانفتاح حال حضور الإمام عليه السلام ، مع إمكان نيل حضوره والسؤال عنه، فلا إشكال أنّ المسموع عنه عليه السلام أقلّ خطأً من هذه الروايات المنقوله بوسائط، فإنّ احتمال مخالفه الواقع فيما سمعه عن الإمام عليه السلام ، ليس إلّا لأجل التقييد أو أمر أندرٍ منه، وهذا بخلاف الروايات المعنعنه المنقوله عن رجال يختلفون فى الحفظ والوثاقه وحسن التعبير وجوده الفهم.

وإن أراد منه حضوره عليه السلام مع تعسّر السؤال عنه، لبُعد بلد المكلّف، أو كونه محبوساً أو محصوراً من ناحيه الأشرار، ففيه أنّ تحصيل العلم التفصيلى غير ممكن عادهً، حتّى يقال بأنّ الأمارات أكثر مطابقه منه، وما هو الممكن هو العلم بالموافقه الإجماليّه، ولكنّه دائم المطابقه للواقع، إذ لو أتى المكلّف بمؤدّى الأماره وسائر المحتملات، فلا يعقل أصوبيّه مؤدّى الأماره عن العلم، ولو صدق ذلك لكان

الاحتیاط فی موارد تحقّق الأماره خلاف الاحتیاط مع الضروره بخلافه)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

فالأولی فی الجواب أن یُقال: إنّ جعل الأماره حجّه یمکن فرضُه علی حالتین:

الاُولی: یفرض مع انفتاح باب العلم بانتفاحٍ حضوری، کما لو کان الإنسان فی محضر الإمام علیه السلام بحیث یستطیع من السؤال عن الحکم الواقعی بلا عُسرٍ وحَرج ومنع وتقیّه، ففی مثل ذلک لا بناء للعقلاء علی حجّیه التعبّد بالأماره، إلّا أن تکون مصلحه خاصّه فی موردٍ لإثبات حجّیه خبر الواحد کما نشاهد ذلک فی بعض الأوقات، حیث یقوم السائل والمستفتی بالسؤال من وکیل المفتی أو تلمیذه مع حضور المفتی نفسه، وهذا أدلّ دلیل علی عدم قبح ذلک، وإلّا لما صحّ القیام بذلک فیبعض الأوقات. ومن المعلوم أنّ الشارع لیس له فی هذه الموارد طریقٌ تأسیسٌ، بل یتمشّی طریق العقلاء، ویقرّرهم علیه، ولم یصل منه ردعٌ لطریقتهم حتّی یتبع ذلک.

ولا یحتاج ذلک إلی کون باب العلم منفتحاً لجمیع الأحکام، حتّی بل ولو کان مفتوحاً لبعض الأحکام فی بعض الموارد لکانت هذه الدعوی صحیحه.

وبالجمله: فما صدر عن صاحب «مصباح الاُصول» بقوله: (إنّ الالتزام بامتناع التعبّد بالأماره فی فرض انفتاح باب العلم، ممّا لا یترتّب علیه أثرٌ علمیّ، إذ الانفتاح مجرّد فرض لا واقع له حتّی فی زمان حضور الإمام علیه السلام ، فإنّ العلم بالواقع فی جمیع الأحکام ولا سیّما فی الشبهات الموضوعیّه تمنعُ عادهً حتّی لأصحاب الإمام علیه السلام ، إذ لا یمکن الرجوع إلی نفس المعصوم فی کلّ مسأله وکلّ

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۳۲ .

شُبهه حکمیّه وموضوعیّه فی کلّ وقت وساعه کما هو واضح)، انتهی محلّ الحاجه.

لیس علی ما ینبغی، لما قد عرفت من کفایه صحّه البحث ولو فی بعض الأحکام، وفی بعض الموارد.

نعم،دعوی امتناع التعبّد وقبحه،کما عن الشیخ رحمه الله ممّا لا یمکن المساعده معه.

وأیضاً: دعوی عدم کون بناء العقلاء علی الإجماع إلی التعبّد بالأماره فی هذه الموارد لیست ببعیده، بلا فرق فی ذلک بین کون العمل بالتعبّد بالأماره فیه المصلحه السلوکیّه فتتدارک بها المصلحه المفوّته أم لم تکن، بل کان طریقاً محضاً بلا مصلحهٍ فیه. هذا فی صوره الانفتاح الحضوری.

الثانیه: صوره الانفتاح، بمعنی أنّه یمکن للمکلّف الوصول إلی الحکم الواقعی بواسطه السؤال عنه علیه السلام ، لکن هناک موانع - (ولا یساعد الجهات والاُمور الخارجیّه قد یعیقه من السؤال) - کبُعد المسافه أو التقیّه أو خصوصیّهٍ اُخری ظاهریّه من الحبس والحصر للإنسان، تمنع من الوصول إلی الواقع.

وهذه الصوره من الانفتاح حکمها حکم صوره الانسداد، وإن کانت هی فی بعض الاُمور مشتمله علی خصوصیّه لم تکن فی الاُخری، لکنّها غیر دخیل فیما هو المهمّ هنا.

فنقول: لا یمکن دعوی امتناع التعبّد بالأماره حینئذٍ، لأنّ مع فرض عدم التمکّن من الوصول إلی الواقع، ولو فی بعض الأحیان، لا یخلو الأمر مِن:

أن یقال لیس للمکلّف حکمٌ فی الواقع حینئذٍ فی تلک الواقعه أی أنّه کالبهائم والمجانین، أو یقال إنّ له حکماً قطعاً - کما هو الصحیح - إذ لا طریق لنا من قبول القول الأوّل، لأنّه إن لم یکن فی الواقع واجبٌ ولا حرامٌ فی صوره خطأ

الأماره لا يستلزم تحليل حرامٍ ولا تحريم حلال، إذ لا حكم حينئذٍ حتّى يتغيّر، مع أنّه باطلٌ قطعاً بالإجماع، لأنّه يستلزم أن تكون الأحكام الواقعيّه منحصره لمن وصل إليه وعلم به، لا ـ مشتركاً بين العالم والجاهل، مع اتّفاق العلماء على أنّ الواقع محفوظ ولا يتغيّر بالعلم والجهل الحاصل للمكلّف، كما هو واضح، بل يؤدّى ذلك إلى التصويب الباطل قطعاً.

وأمّا على الثانی: فنقول بأنّ التعبّد بالخبر حينئذٍ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لأجل حدوث مصلحه فيه.

واُخرى: أن يفرض أنّ العمل بالطريق لا يوجب مصلحه فی المتعلّق أصلاً.

فعلى الأوّل:

تارةً: يُقال بالسببيّه والموضوعيّه.

واُخرى: بالطريقيّه.

البحث عن السببيّه والموضوعيّه فی الأمارات

البحث عن السببيّه والموضوعيّه فی الأمارات

فعلى السببيّه:

تارةً: يفرض أنّ قيام الأمارات سببٌ وموضوع لحدوث مصالح ومفاسد فی متعلّقات الأحكام، وهی مستتبعه لجعل أحكام شرعيّه على طبقها، من دون أن تكون للجاهل أحكام واقعيّه ما وراء المؤدّيات أصلاً، بل الحكم إنّما يحصل بواسطه قيام الأماره، فتختصّ الأحكام الواقعيّه حينئذٍ بالعالمين فقط - أی ما أدّت الأماره إلى الواقع دون الجاهلين، وهذا هو القول المنسوب إلى الأشاعره.

اقول أوّلاً: لا يخفی أنّ نتيجه هذا القول - لولا ما يترتّب عليه من المحاذير

الآـتیه – عـدم تحقّق تحریم الحلاـل وتحلیل الحرام، إذ لا حکم فی الواقع غیر ما أدّت إلیه الأماره، إلاّ أنّه باطلٌ لأنّه تصویبٌ عند الإمامیّه، بل هو الفرد الشاخص من التصویب، ولذلک قال الشیخ الأعظم قدس سره : (وهذا تصویبٌ باطل عند أهل الصواب من التخطئه، وقد تواتر بوجود الحکم المشترک بین العالم والجاهل الأخبار والآثار)، انتهی محلّ الحاجه.

وثانیـاً: إنّه دورٌ واضـح، فـإنّ الأحکـام الواقعیّه لو اختصّت بالعالمین بها، توقّف تحقّقها علی العلم بها من باب توقّف الحکم علی الموضوع، والعلم بها أیضاً متوقّفٌ علی الأحکام الواقعیّه توقّف العلم علی المعلوم، وهو دورٌ.

اللّهُمَّ إلاّـ أن یُقال: إنّ الـدور منتفٍ لو اُریـد من ذلک اختصاص الأحکام الواقعیّه بالعالمین بخطاباتها، لا العالمین بنفس الأحکام الواقعیّه، فتوقّف وجود الأحکـام علی العلم بالخطابـات صـحیحٌ، إلاّـ أنّ وجود العلم بالخطابـات لاـ یکون موقوفاً بوجود الأحکام واقعاً، فلا دور.

وثالثـاً: إنّه علی فرض عـدم وجود حکمٍ واقعی فی الـبین لـدی الجهـل، ففی أیِّ شـیءٍ یجتهـد المجتهـدون، وعن مـاذا یفحصون ویتتبّعون قبل قیام الأماره عندهم، بعدماً لم یکن فی الواقع شیء .

اللّهُمَّ إلاّـ أن یقال: إنّهم یفحصون ویجتهـدون عمّا أدّت إلیه الأمارات، ودوّنته الکتب، أو یبحثون عن جهه صـدور الرجال، وعمّا أوجبته هی بأدائها له، وقیامها علیه من الأحکام الإلهیّه بعد القول بالسببیّه والموضوعیّه بهذه الصوره.

ورابعـاً: إنّ هـذا القول لاـ یمکن المساعـده علیه علی مسلکنا من الاـلتزام بـأنّ الأحکام تابعه للمصالـح والمفاسـد النفس الأمریّه الموجوده فی الواقع، ونحن

نتّبعها حتّی نحصّلها بحسب المصالح، ونجتنب عنها بحسب المفاسد .

نعم، یصحّ علی مسلک الأشاعره من تجویز عدم وجود شیء من هذه الأمور، وأنّ المصلحه ثابته فی نفس الإنشاء فقط، مع أنّه مشکلٌ علی مذهبهم أیضاً، لأنّهم أجازوا برغم ذلک وجود المصلحه فی الواقع، مع أنّ مقتضی ذلک عدم إمکان القول بوجود المصلحه والمفسده فی الواقع، کما سیظهر لک.

ودعوی: کفایه احتمال وجود المصلحه والمفسده فیما أدّت الیه الأماره بحسب الواقع، فی صحّه الالتزام بهذا القول.

فاسده: لعدم إمکان الالتزام بذلک، لأنّ ما أدّت إلیه الأماره مختلفٌ بحسب أنظار المجتهدین، فلا یکون قبل قیامها له معلوماً له بأنّه مصلحه لزومیّه، أو غیر لزومیّه أو مفسده کذلک، لعدم معلومیّه اجتهاده، والقول بأنّ المبدأ الأعلی یعلم ذلک لکلّ أحد صحیحٌ، إلاّ أنّه یلزم منه أن یکون لشیء واحد فی الواقع مصالح متعدّده، بل المصالح والمفاسد کذلک بحسب اختلاف أنظار المجتهدین، والالتزام بذلک دونه خرط القتاد.

اللّهُمَّ إلاّ أن یُقال: باعتباریّه المصلحه والمفسده، کما ذکرناه فی المباحث السابقه، فلا یرد علیه ذلک الإشکال، لکنّهم غیر ملتزمین بذلک کما لا یخفی.

المصلحه السببیّه فی الأماره

المصلحه السببیّه فی الأماره

واُخری: یُقال: بأنّ قیام الأمارات سببٌ وموضوع لحدوث مصالح أو مفاسد فی متعلّقات الأحکام، تکون هی مستتبعه لجعل أحکام شرعیّه علی طبقها، مع الاعتراف بأنّ هناک أحکاماً واقعیّه یشترک فیها الکلّ، من العالم والجاهل، غیر

أنّها لا ـ تكون فعليّه عند قيام الأماره على خلافها، نظراً إلى أنّ المصالح والمفاسد الحادثه بقيام الأماره، غالبهٌ على المصالح والمفاسد الواقعيّه وراجحهٌ عليها، فالحكم الواقعى فعليٌّ فى حقّ من قامت عنده الأماره على وفقه، وشأنىٌ فى حقّ من قامت عنده الأماره على خلافه.

أقول: وهذا القول هو المنسوب إلى المعتزله، وهو أمرٌ معقول، لأنّه حينئذٍ يكون قيام الأماره عندهم من قبيل العناوين الثانويّه الطارئه كالحَرَج والضرر، حيث يوجب تبدّل الموضوع إذا انكشف الخلاف، وموجبٌ لحدوث مصلحه فى المؤدّى أقوى من مصلحه الواقع، فلا يلزم على القول المزبور تفويت المصلحه، أو الإلقاء فى المفسده، لتحقّق مصلحه اُخرى فى متعلّقه.

وقد نَسب صاحب «عنايه الاُصول»(۱) إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنّ هذا القسم من التصويب ويكون كالأوّل باطلًا، واستدلّ على بطلانه بقوله:

(وقد أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله، وهذا أيضاً كالأوّل فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظانّ بخلافه، لأنّ الصفه المزاحمه بصفه اُخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع إنّه قبيح واقعاً، ومقصوده من كونه كالأوّل أى أنّه تصويبٌ باطلٌ مثله، ثمّ أورد عليه بأنّه ليس بتصويب.

ولكن الإنصاف إنّه لم يرد من التشبيه إلاّ ـ ما ذكر فى كلامه، من عدم ثبوت الحكم إلى آخر، وأمّا كونه تصويباً باطلًا أو غير باطل أو لم يكن تصويباً أصلًا، فلا، بل كلٌّ محتمل، بل قد يشهد إنّه لم يرد ذلك، وهو صراحه كلامه قبيل ذلك بصفحهٍ فى الجواب عن الإشكال بأنّه تصويبٌ، قال: (قلتُ: لو سُلّم كون هذا

۱- عنايه الاُصول: ج۳ / ۸۷.

تصويباً مجمعاً على بطلانه، وأغمضنا عمّا سيجىء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قِبّه، من جهه أنّه أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً لإجماعٍ أو غيره)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

أقول: والإنصاف أنّ الالتزام بذلك - أى السببيّه بهذا المعنى - أمرٌ مقبولٌ، وليس بتصويبٍ؛ لأنّ المفروض وجود الحكم لكلٍّ من العالِم والجاهل، غايه الأمر إذا قامت الأماره وخالفت الواقع، توجب مصلحهً غالبهً للمتعلّق غير المصلحه الموجوده فى الواقع، فإنّها تؤثّر لولا المزاحمه مع أهمّ منها، وإلّا كانت المصلحه الفعليّه هى المنجّزه، وغير المزاحمه مع المصلحه الواقعيّه - التى قامت الأماره على طبقها، وأصابت الواقع - كانت فعليّه، ولابدّ أن تكون المصلحه الحادثه أقوى وأهمّ من مصلحه الواقع، وإلّا لو كانت تلك المصلحه باقيه بعد قيامها - وإن زالت المصلحه الواقعيّه بواسطه وجود مصلحهٍ حادثهٍ مساويه لها - لما كانت لها وجه، إلّا أن نفرض كون المصلحه ماداميّه، أى ما دام لم تقم الأماره على خلافها تكون باقيه، فإمكان جميع ذلك لا يستلزمُ أمراً محالاً، إلاّـ أنّه لابدّ له من دليل إثباتى، وأنّى للقائل به، لو لم نقل بمقاله المحقّق النائينى قدس سره بانعقاد الإجماع على أنّ الأماره لا تغيّر الواقع عمّا هو عليه، فهذا القسم من السببيّه أيضاً لا يوجب تفويت المصلحه كما عرفت.

المصلحه السلوكيّه فى الأماره

المصلحه السلوكيّه فى الأماره

وثالثه: يُفرض الالتزام بالمصلحه السببيّه، بمعنى أنّ قيام الأماره سببٌ

۱- فرائد الاُصول: ۲۶ .

لحدوث مصلحهٍ فی سلوکها مع بقاء المؤدّی علی ما هو علیه من المصلحه والمفسده، من دون أن یَحدث فی المؤدّی مصلحه بسبب قیام الأماره، غیر ما کان علیه قبل قیام الأماره، بل المصلحه إنّما تکون فی تطرّق الطریق، وسلوک الأماره، وتطبیق العمل علی مؤدّاها، والبناء علی أنّه هو الواقع بترتیب الآثار المترتّبه علی الواقع علی المؤدّی،وبهذه المصلحه السلوکیّه یتدارک ما فات مِن المکلّف من مصلحه الواقع، بسبب قیام الأماره علی خلافه.

أقول: والفرق بینه وبین سابقه واضحٌ؛ لأنّ فی السابق کانت المصلحه للمؤدّی لا ـ لنفس الطریق بخلاف هذا المسلک فإنّ المصلحه کانت لنفس التطرّق والسلوک عوضاً عن النافیه بواسطه مخالفه الأماره للواقع، إذ معنی إیجاب العمل علی الأماره، وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب إیجاد عمل علی طبق الأماره، إذ قد لا تتضمّن الأماره إلزاماً للمکلّف، مثل مالو دلّت علی استحباب شیء أو تخییره أو إباحته.

ثمّ إنّ تدارکها أیضاً متفاوتٌ هنا عمّا کان فی السابق ، یعنی مخالفه الأماره للواقع:

تارهً: توجب فوت مصلحه أوّل الوقت لصلاه الظهر، لانکشاف الخلاف عن وجوب صلاه الجمعه، بعد خروج أوّل الوقت وفضیلته لصلاه الظهر.

واُخری: ینکشف بعدفوت مصلحه أصل الوقت،فیتدارک بهاتمامالمصلحهالوقتیّه.

وثالثه: لا تنکشف إلی الأبد، حتّی بعد الوقت، فإنّه یتدارک بها تمام المصلحه المنویّه.

کما أنّ القضاء لو اعتبرناه فرع ترک الواجب، فلو کانت مصلحته متدارکه،

فهنا يجب لو انكشف الخلاف بعد فوت الوقت، وأمّا لو التزمنا بأنّ القضاء فرع فوت الواجب الذى لم تتدارک فيه المصلحه، فلا وجوب هنا؛ لأنّ المفروض تدارک تمام المصلحه بواسطه العمل بالأماره فى تمام الوقت، وعدم انكشاف الخلاف فيه، لكنّه يصحّ على فرض وحده المطلوب فى الصلاه فى الوقت.

وأمّا لو قلنا بتعدّد المطلوب، فيجبُ القضاء لو انكشف الخلاف مطلقاً، ولو كانت مصلحه الوقت متداركه، إلّا أن تتدارک تلک المصلحتين فيكون لسقوط القضاء حينئذٍ وجهٌ.

وبالجمله: ثبت من جميع ما قلنا فى هذا القسم من السببيّه، عدم استلزام التعبّد بالأماره تفويتَ المصلحه أو الإلقاء فى المفسده.

قال المحقّق الخوئى: فى معرض الرّد على هذا البيان فى «مصباح الاُصول»:

(إلّا أنّ السببيّه بهذا المعنى أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعى بنوعٍ من التصويب، إذ لو فرض كون سلوک الأماره مشتملاً على مصلحه يتدارک بها مصلحه الواقع الفائته، لا يعقل تعلّق الإيجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، بل لابدّ من تعلّق الإيجاب بالواقع وسلوک الأماره تخييراً، مثلًا لو فرض أنّ مصلحه صلاه الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاه الظهر، والآخر سلوک الأماره الدالّه على وجوب صلاه الجمعه لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعى بخصوص صلاه الظهر بقبح ترجيح بلا مرجّح.

وبعباره اُخرى: بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحه على ما هو مذهب المشهور من العدليّه، وكون كلّ من الأمرين مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكيم بوجوبهما تخييراً، فيكون الواجب الواقعى فى حقّ من قامت عنده الأماره

الدالّه علی وجوب صلاه الجمعه، أحد أمرین علی سبیل التخییر: إمّا صلاه الظهر، أو سلوک الأماره المزبوره، فلا یکون الحکم الواقعی مشترکاً بین العالم والجاهل بنحوٍ واحد، بل فی حقّ العالم تعیینی، وفی حقّ الجاهل تخییری، وهذا نوعٌ من التصویب، ویدلّ علی بطلانه الإجماع والروایات الدالّه علی اشتراک الأحکام بین العالم والجاهل، وقد تعرّضنا لتفصیل ذلک کلّه فی بحث الإجزاء، فراجع). انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال، لأنّ مصلحه السلوکیّه إن کانت موجوده فی عرض وجود المصلحه الواقعیّه فی الحکم والمؤدّی الذی قامت الأماره علی خلافه، فله هذا الإشکال من لزوم الحکم بالتخییر بین الواقع والعمل بالأماره، لکون کلّ واحدٍ منهما مشتملاً علی المصلحه، ولکن الأمر لیس کذلک، إذ المصلحه بحسب حال نفس الأمر، لیست إلّا فی الواقع لکلٍّ من العالم والجاهل، ولابدّ من تحصیل تلک المصلحه، غایه الأمر لا یکون الطریق لتحصیلها إلّا بالعمل بالأماره، وحیث إنّها قد تصیبُ الواقع فلا إشکال حینئذٍ أن لا تکون المصلحه المترتّبه علی العمل بها، إلّا نفس المصلحه الواقعیّه الموجوده، وقد یُخطئ ویخالف الواقع، فحینئذٍ لو لم نلتزم بوجود مصلحهٍ حادثه جابرهٍ سلوکیّه، لزم من ذلک تفویت المصلحه الواقعیّه بأمر الشارع واختیاره من الحکم بوجوب العمل بالأماره، وحیث قلنا بوجود المصلحه وحدوثها المسمّاه بالمصلحه السلوکیّه، وأنّها تکون جابره فی هذا الفرض الذی یعجز المکلّف عن تحصیل المصلحه الواقعیّه، فلا یبقی حینئذٍ مجالٌ للقول بلزوم الأمر بالتخییر بین العمل بالأماره وبین

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۹۷ .

تحصیل المصلحه الواقعیّه، بل المتعیّن حینئذٍ بعد العمل لیس إلاّ المصلحه المفروض خطائها هنا، فالحکم الواقعی موجود لکلّ واحدٍ من العالم والجاهل، غایه الأمر فعلیّته وتنجّزه یکون لمن أصاب، وشأنی أو غیر منجّز لمن أخطأ، وتجبره المصلحه السلوکیه، وهو المطلوب، وهذا النحو من المصلحه المجعوله لا یعدّ تصویباً باطلاً.

نعم، یصحّ أن یُقال بما یفهم من کلام الشیخ الأعظم الأنصاری قدس سره فی فرائده مِن أنّ هذا القسم من السببیّه لا یکون مثل سابقه، من جهه أنّه لا یکون هنا للظانّ بالخلاف حُکمٌ فعلیٌّ، بل لا حکماً أصلاً کما فی سابقه، أو نعبّر عنه بتعبیر أحسن منه علی مسلکنا فی مراتب الحکم، بأن نقول إنّ الظانّ بالخلاف لیس له حکم فعلی منجّزٌ بخلاف المصیب، حیث کان الحکم له فعلیّاً منجّزاً، وهذا المقدار یکفی فی الخروج عن التصویب، بخلاف القول بالوجه الثانی، حیث أنّ الحکم الواقعی له کان هو الذی قامت علیه الأماره لیس إلاّ، فلیس للظانّ بالخلاف حکمٌ أصلاً لا فعلیّاً ولا شأنیّاً، وهذا عین التصویب الباطل.

والإشکال هنا هو إثبات وجود مصلحهٍ خاصّهٍ سلوکیّه فی العمل بالأماره بالخصوص، غیر المصلحه العامّه التی نشیر إلیها من جهه التسهیل للعباد.

أقول: هذا کلّه فی القول بالسببیّه والموضوعیّه، حیث قد عرفت عدم لزوم إشکال ما هو لازم الخطاب من تفویت المصلحه، أو الإلقاء فی المفسده.

المصلحه الطریقیّه فی الأماره

المصلحه الطریقیّه فی الأماره

[الکلام علی القول بالطریقیّه] المراد من الطریقیه أنّه لا یقتضی العمل

بالأماره إلاّ الوصول إلى الواقع، ولذلك أوجب الشارع للمكلّف العمل بما يوجبُ الوصول إلى الواقع غالباً، ولكن قد يتّفق خطائه، وحيث إنّ ذلك قد فرض على ثلاثه أنحاء:

صوره انفتاح باب العلم الحضورى قد عرفت تفصيله.

وصوره الانفتاح مع إمكان الوصول.

وصوره الانسداد .

والقسم الأوّل قد مرَّ ا لبحث عنه، بقى الكلام فى الأخيرين، حيث يدور الأمر حينئذٍ بين أن يترك المكلّف باختياره ذلك الطريق الذى يوصله إلى الواقع، ممّا الموجب لحرمانه عن درك المصالح النفس الأمريّه، وبين أن يأمر الشارع المكلفين بالعمل بالاحتياط الجامع، وقد عرفت الإشكال فيه، وبين أن يجعل لهم طريقاً مصيباً إلى الواقع كثيراً، وقد يتّفق أحياناً خطأه.

وذلك وإن كان يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده فى صوره الخطأ، إلاّ أنّ مفسده ذلك كانت أخفّ بمراتب من مفسده إيجاب العمل بالاحتياط، أو ترك المكلّفين الخيار المذكور، مع أنّ نفس رفع الكلفه فى التكاليف أمرٌ مطلوب للشارع، وفيه مصلحه عامّه نوعيّه، موجبه لهدايه الناس بذلك إلى الدِّين والشريعه السمحه السهله، ولعلّ هذه المصلحه جابره لتلك المفاسد المترتّبه على تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده، وهذا أمرٌ عقلائى وطريقٌ بنائى منهم، ولا يصدر عنهم الردع لمثل ذلك، إلاّ فيما يشاهد فيه الخطأ كثيراً، فحينئذٍ يردعونه كما ردع الشارع من العمل بالقياس فى الأحكام الشرعيّه، بخلاف القياس فى الموضوعات حيث إنّه معمولٌ به عند العقلاء، ويرتّبون عليه الأحكام، ولم يصدر

من الشارع ردعٌ عنه.

فالحاصل من جميع ما ذكرنا: إنّا نقول ردّاً على ابن قِبَه الذى التزم بأنّ فرض طريقيّه الأمارات يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده أحياناً على الطريقيّه، بأنّه ليس الأمر كذلك، بل لا محذور فيه أصلاً كما عرفت لا عقلاً ولا شرعاً ولا عقلائيّاً .

هذا تمام الكلام فى المحذور الأوّل .

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

وأمّا الكلام فى المحذور الثانى: وهو الثالث من المحاذير الأربعه السابقه، وهو لزوم اجتماع الخطابين فى موردٍ واحد، المستلزم :

تارهً: لإجتماع المثلين إن كانت الأماره مطابقه للواقع.

واُخرى: لإجتماع الضدّين أو النقيضين إن كانت مخالفه له، مثل الحرمه فى قبال الوجوب، أو عكسه، أو غيرهما من سائر الأحكام، أو ما دلّت على عدم الوجوب مع كون الواقع هو الوجوب فيتناقض،

فيقع البحث عنه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى اجتماع المثلين لدى المطابقه:

فتارهً: يفرض مع القول بطريقيّه الأماره من دون وجود حكم فيه أصلاً، إلّا الحكم الواقعى فقط، وهو حكمٌ واحد وإنّما التعدّد فى مجرّد الإنشاء لغرض الوصول إلى المكلّف، وهو يكون نظير ما لو قال المولى لعبده (أكرم زيداً)، فلم يصل إليه أو لم يعرفه فيشير بيده إليه، ويقول: (أكرم هذا الرجل). ومن الواضح أنّ

الحکم فی مثل ذلک واحدٌ والتعدّد کان فی مبرزه وإنشائه، وهاهنا یکون کذلک، إذ تارهً یقول: (شرب الخمر حرامٌ)، واُخری یقول: (صدّق العادل) الذی قال بحرمه شرب الخمر، فالتکلیف والأمر هنا واضح.

واُخری: مع القول بالسببیّه الّتی قد عرفت أنّ أصحّ وجهها هو الوجه الثالث، من الإلزام بوجود مصلحه سلوکیّه للعمل بالأماره، ففیه حکمٌ فی قبال حکم الواقع، فیلزم اجتماع المثلین .

قال المحقّق النائینی قدس سره : فی فوائده فی معرض الجواب:

(ولکن قد تقدّم فی بعض مباحث القطع من أنّ لزوم اجتماع المثلین لیس محذوراً، فإنّ الاجتماع یوجبُ التأکّد، ویکون الوجوب المجامع لمثله آکد وأقوی مناطاً، فلو کان الوجوب الواقعی ذا مراتب عشر، وأدّت الأماره إلی وجوبه، وقلنا بأنّ الأماره سببٌ لحدوث حکمٍ علی طبق مؤدّاها، کما هو مبنی الإشکال، وفرضنا أنّ الوجوب الجائی من قِبل الأماره أیضاً ذا مراتب عشر، فیتأکّد الوجوب، ویثبت فی المؤدّی وجوبٌ ذو مراتب عشرین، ولا محذور فی ذلک، فإشکال اجتماع المثلین لیس بشیء)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أورد علیه المحقّق العراقی: فی ذیل الورقه قائلاً:

(قد تقدّم منّا أیضاً بأنّ تأکّد الحکم باجتماع الملاکین إنّما یصحّ فی العناوین العرضیّه، وإلاّ فلو کان أحد العنوانین فی طول حکم العام بعنوان آخر، یستحیل التأکّد، کیف ومرجع التأکّد إلی وحده الوجود، ومرجع الطولیّه إلی تخلّل (الفاء) بینهما، الموجب لترتّب أحدهما علی الآخر، ولازم تخلّل (الفاء) بینهما انفکاک

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۹۹و ۱۰۰ .

الوجودین کلٌّ منهما عن الآخر، وکون أحدهما موضوعٌ لغیره، وفی مثله کیف

یتصوّر التأکّد)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولکنّ الإنصاف أن یُقال بأنّ هذا المحذور لا یلزم مِن أیّ واحدٍ من المعانی الثلاثه للسببیّه:

أمّا علی الأوّل منها فلوضوح أنّه لیس فی الواقع إلاّ ما أدّت إلیه الأماره، فالحکم هنا واحدٌ، وهو مؤدّی الأماره فقط، فعدم الاجتماع واضح.

وأمّا علی المعنی الثانی: فلإنّ المصلحه وإن حدثت بالأماره، لکنّها کانت فی المؤدّی لا فی نفس العمل بالأماره، ففی مثله یکون کلام المحقّق النائینی رحمه الله صحیحاً من عدم لزوم ذلک إلاّ التأکّد فی المؤدّی من حیث المصلحه، ویصیر الحکم فیه مؤکّداً، إذ النسبه حینئذٍ بین الحکم الواقعی وما یوجده الأماره هی العموم من وجه، إذ تارهً یکون الحکم الواقعی موجوداً ولم تقم علیه الأماره أصلاً، واُخری تکون الأماره قائمه من دون وجود حکم واقعی فیه أصلاً، وثالثه یجتمعان معاً فهنا یتأکّد الحکم الواقعی، بل فی الحقیقه لا یکون الحکمان هنا مجتمعان، حتّی یقال باجتماع المثلین، لأنّ الحکم أمرٌ اعتباری ولیس بشیءٍ حتّی یکون له حظٌّ من الوجود فی الخارج حتّی یقال بالاجتماع، بل المجتمع فی الخارج هو المصلحتان إن قلنا بأنّهما لهما حقیقه، وإلاّ کان المَجمع هو الموضوع الواحد الذی یعدّ مرکزاً للإرادتین بصوره التأکید، إن کانت الإراده الثانیه مؤکّده للإراده الاُولی، ولکن البحث یکون علی مسلک القوم حیث جعلوا الحکم مورداً للاجتماع، وعلی هذا القسم من السببیّه لا وجه لکلام المحقّق العراقی، لأنّ المفروض ملاحظه العنوانین بصوره العرضیّه فی مورد واحد لا الطولیّه، فالتأکّد

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۹۹ و ۱۰۰ .

متصوّرٌ كما قاله المحقّق النائينى وتلميذه صاحب «مصباح الاُصول»، مع أنّ القول

بالعرضيّه والطوليّه ليس على ما ينبغى،بل الأولى أن يعبّر عنهما بأنّهما فى موردين أو مورد واحد؛ لأنّ التأكّد فى الأوّل منهما يصحّ ولو كانا عرضيّين.

هذا كلّه إن قلنا بأنّ المصلحه الحادثه فى المؤدّى مطلقه اَىْ فى صوره موافقه الأماره والمخالفه، وإلاّ إن كانت فى صوره المخالفه فقط، ففى الموافقه ليس إلاّ حكماً واحداً للواقعٍ فقط، مع أنّ الإشكال يجرى لو قلنا بفعليّه الحكم الواقعى كما هو الصحيح لا الإنشائى، وإلّا لا يجتمع الحكمان الفعليّان.

وأمّا على المعنى الثالث من معانى السببيّه فالحقّ مع العراقى لا النائينى رحمهماالله ، لأنّ المفروض أنّ المصلحه الثانيه حدثت لا فى المؤدّى، بل فى نفس العمل بالأماره، فموضوع الحكم الثانى يكون غير موضوع الحكم الواقعى، فلا يتأكّد بل كلّ حكمٍ مربوط بموضوع نفسه، إذ الوجوب الواقعى مترتّبٌ على الصلاه بقيد الظهريّه، والوجوب الثانى مترتّبٌ على العمل بالأماره الدالّه على وجوب صلاه الظهر، فلا تأكيد أصلاً كما لا يخفى .

هذاإذاقلنابكون المصلحه السلوكيه مطلقه لكلتاحالتيالموافقه والمخالفه للأماره.

وأمّا إذا قلنا باختصاصها لحاله المخالفه فقط، فلا يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين، لأنّ الحكم الواقعى فقط دون الظاهرى للأماره، كما هو واضح.

المقام الثانى: فى اجتماع الضدّين أو النقيضين، ولا يخفى عليك أنّ التعبير بالضدّين فى مثل الأحكام لا يخلو عن مسامحه، لما مرّ منّا كراراً بأنّ مسأله التضادّ إنّما تصحّ فى الضدّين الذين هما أمران وجوديّان، وأمّا فى المتضائفين المتعاقبين على موضوعٍ واحد، بحيث لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غايه

الخلاف، فلا مجال لصدق عنوان اجتماع المتضادّين. بل كان التضادّ من آثار الوجود لشىء، إذا لوحظ مع وجود شىء آخر فلا مجال لاجتماعهما لأجل اختلافهما بحسب حال وجودهما، فالشىء الذى لا وجود له بخصوصه فى الخارج، بل هو أمرٌ اعتبارى، فلا معنى لضدّيته مع شىء آخر من الوجود أو شىء آخر مثله فى الأعتباريّه، فالاعتباريّات التى لا وجود لها إلّا فى عالم الاعتبار لا ضدّيه بينها أصلاً، إذ لا ضديّه بين الأشياء التى لا حلول لها فى موضوع، ولا قيام لها لقيام حلولٍ وعروض.

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الإنشائيّات كلّها تعدّ من الاُمور الاعتباريّه، حيث لا تحقّق لها إلّا فى وعاء الاعتبار، والأحكام أيضاً تكون من هذه الأقسام، فدلاله الألفاظ ال-مُنشَأ بها على معانيها إنّما تكون بالوضع والمواضعه الاعتباريّين، فلا يعقل أن يوجد معنى حقيقى تكوينى أصيل، حتّى يقال إنّه ضدٌّ لحكمٍ آخر، فإطلاق هذا الاصطلاح لمثل هذه الأحكام ممّا لا أساس له وليس بصحيح.

نعم، يصحّ هذا الإطلاق بالنسبه إلى مباديها، وهى الإراده والكراهه والبغض والحُبّ، وسيظهر لك رفع الشبهه عنه عن قريب إن شاء اللّه.

فى كيفيّه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعى

فى كيفيّه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعى

أقول: بعد الإغماض عمّا ذكرنا والتمشّى فيه على مسلك القوم ولسانهم من أنّ الأحكام بأسرها متضادّه، فحينئذٍ يُقال:

إذا كان العمل بالأماره والتعبّد بها واجباً ولازماً، وقامت الأماره وأدّت على خلاف الحكم الواقعى، فحينئذٍ يستلزم اجتماع الضدّين، يعنى بأن يصير

صلاه الجمعه واجبه وحراماً، فكيف الاستخلاص من ذلك؟

أقول: قد أُجيبَ عنه بوجوهٍ لا بأس بذكرها، حتّى يتّضح ما هو الممكن أن يكون وجهاً لذلك :

الوجه الأوّل: هو الذى نُقل عن الشيخ الأنصارى قدس سره فى باب التعادل والترجيح، بل نُقل ذلك عن المحقّق الحائرى صاحب «الدرر» بقوله: (قال سيّدنا الأُستاذ طاب ثراه) والمراد هو السيّد محمّد الفشاركى، بل هو مختار المحقّق الحائرى والعراقى والعلّامه الطباطبائى وغيرهم من الأُصوليّين.

وخلاصه كلامهم: المعتبر فى التضادّ هو المعتبر فى ا لتناقض من الوحدات الثمان، لأنّ استحاله التضادّ راجعه إلى التناقض، باعتبار أنّ وجود كلّ ضدٍّ من الضدّين يلازم عدم الآخر، فبابتناء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ، ومن الوحدات المعتبره فى التناقض، هى وحده الموضوع وهو أمرٌ مسلّم، هذه مقدّمه من ناحيه.

ومن ناحيه اُخرى: إنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّه، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّره فى الذهن، لا من حيث أنّها موجوده فى الذهن، بل من حيث أنّها حاكيه عن الخارج، فالشىء ما لم يتصوّر فى الذهن لا يتّصف بالمحبوبيّه والمبغوضيّه.

ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر: تارهً يكون بإطلاقه محبوباً، واُخرى مقيّداً.

ثمّ على الثانى: قد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيّد، وقد يكون لوجود المانع فيه مثل عتق رقبه الكافره، حيث يكون لأجل عدم المقتضى فيه أصلاً، واُخرى أصل المقتضى فيه موجودٌ، ولكنّه مشتملٌ على ما ينافى غرضه الآخر، فيقيّد المطلوب، ففى ذلك يكون التقييد من باب الكسر والانكسار، دون التقييد

بصوره الأُولى حيث لم يكن أصل المقتضى موجوداً فيه.

وكل شىء تصوّره فى الذهن من المطلوبيّه أو المبغوضيّه، لا يعقل أن يكون معه شىءٌ آخر، فالعنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّه مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّه، ممّا لا يجتمعان فى الوجود الذهنى أبداً، لا فى الآمر إذا تصوّر صلاه الجمعه، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلاّ الحالات التى يمكن الاتّصاف بها فى هذه المرتبه، وهى كون الصلاه فى مكان كذا أو زمان كذا أو مع حاله كذا ونظائرها.

وأمّا اتّصافها بالحالات المتحقّقه والحادثه عن وجود الحكم المتأخّره عنه، مثل العلم والظنّ والشكّ، التى تعدّ من الأوصاف اللاّحقه والعارضه عليه بعد وجوده وتحقّق الحكم فلا، فكيف يمكن إدراج ما هو المتأخّر وجوده فى الموضوع الذى كان متقدّماً فيه؟! فالصلاه إذا كانت مطلوبه ومحبوبه فى أىّ حالٍ من الحالات الممكنه المأخوذه فيها، لا ينافى أن تكون هذه الصلاه إذا عارضها الشكّ أو الظنّ لها عنوانٌ آخر من المبغوضيّه والمحبوبيّه، من دون أن يجتمع ذلك مع ما سبقه، فالجهه المبغوضيّه لملاحظه الموضوع مع هذه الحاله من المشكوكيّه لا تزاحم الجهه المحبوبيّه التى كانت فى ذاتها، فالحكم الواقعى الذى يتعلّق على ذات الموضوع لا يجتمع أبداً مع الموضوع المتّصف بصفه كذا، وهو المشكوكيّه الذى أطلق عليه حكم ظاهرى.

وبعباره اُخرى: إنّ موضوع الأحكام الواقعيّه هى الأشياء بعناوينها الأوّليّه، وموضوع الأحكام الظاهريّه هى الأشياء بعناوينها الثانويّه؛ أى بعنوان أنّها مشكوكٌ فيها، فيتعدّد موضوعهما، فلا مضادّه بينهما، لعدم وحده موضوعهما الذى كان من إحدى الوحدات، وهذا هو المطلوب.

أقول: ولقد أورد عليه المحقّق النائينى، وتلميذه صاحب «مصباح الاُصول»:

أمّا المحقّق الأوّل: فإنّه قال: (إنّ الحكم الواقعى وإن لم يؤخذ فى موضوعه الشكّ، إلاّ أنّه محفوظ فى حاله الشكّ، ولو بنتيجه الإطلاق كانحفاظه فى حاله العلم، فإنّ الحكم الواقعى إذا كان مقيّداً بغير صوره الشكّ فيه، ولو بنتيجه التقييد، رجع ذلك إلى التصويب الباطل.

ولم يكن وجه لتسميه مؤدّيات الأمارات والاُصول بالأحكام الظاهريّه، بل كانت من الأحكام الواقعيّه، إذ المفروض أنّه لا حكم فى الواقع إلاّ المؤدّيات.

والحاصل: أنّ الإشكال إنّما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعى فى حاله الشكّ، فيلزم اجتماع الضدّين فى تلك الحاله، هذا مع أنّ فى باب الأمارات لم يؤخذ الشكّ فى موضوعها، وإنّما الشكّ اُخذ فى موضوع الاُصول، فهذا الوجه ضعيف غايته)، انتهى كلامه(۱).

وأمّا المحقّق الثانى: فقد قال فى مصباحه: (الإهمال فى مقام الثبوت غير مقبول، كما ذكرناه غير مرّه، إذ لا يتصوّر الإهمال فى مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام، بأن يجعل الحكم لموضوعٍ لا يدرى أنّه مطلقٌ أو مقيّد، فالحكم الواقعى بالنسبه إلى حال العلم والشكّ :

إمّا أن يكون مطلقاً،فيلزم اجتماع الضدّين،إذ الحكم الظاهريوإن لم يكن فى مرتبه الحكم الواقعى إلاّ أنّ إطلاق الحكم الواقعى، يشمل مرتبه الحكم الظاهرى.

وإمّا أن يكون مقيّداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للإجماع والروايات الدالّه على كون الأحكام مشتركه بين العالم والجاهل، مثلاً إذا جُعلت

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۰۰ .

الإبـاحه حكمـاً للمـايع المشـكوك فی كونه خمراً، وكـان هناك خمرٌ شُكّ فی خمريّته، فإن كانت الحرمه الواقعيّه للخمر مطلقه بالنسـبه إلی حال العلم بكونه خمراً والجهل به، لزم اجتماع الضدّين، إذ الخمر الواقعی المشـكوك فی كونه خمراً مباحٌ بمقتضی الحكم الظـاهری، وحرامٌ بمقتضـی إطلاـق الحكم الواقعی، وإن كـانت الحرمه مقيّـده بحال العلم ، لزم اختصاص الحكم الواقعی بالعالمين ، وهو التصويب الباطل) ، انتهی كلامه(۱).

أقول: ولكن مـا ذكراه من محفوظيّه الحكم الواقعی فيمرتبه الحكم الظاهری، أی فی حاله الشكّ كما هو محفوظ فی حاله العلم؛ ليس علی ما ينبغی :

أوّلًا: لأنّ الإطلاق والتقييد لابدّ أن يلاحظ لشیء كان موجوداً ومشخّصاً لا فيما لا وجود له أصلًا، بل يتحقّق بعد ذلك، والمسأله هنا تكون كذلك، لأنّ العلم والشكّ قد يكونان متعلّقين بنفس صلاه الجمعه، أی بنفس الموضوع بأنّ هذه الصلاه جمعه معلومه أو مشكوكه، فيصحّ أن يُقال بأنّک إذا شككت فی صلاهٍ أنّها جمعه أم لا، أو علمت بأنّها جمعه يجب عليک الإتيان بها، فدعوی الإطلاـق فی متعلّق الحكم هنـا صـحيح، لأنّه قـد فرض وجود الموضوع المقصود، فيتعلّق به الحكم بصوره الإطلاق أو التقييـد أو نتيجتهما فيما لا يصـحّ إلاّ بـذلک،وهذا بخلاف ما نحن فيه ؛ لأنّ الحكم المتعلّق بالموضوع صار موضوعاً، وما لم يتعلّق به بدليلٍ منفصـل ولم يحصـل ولم يوجـد ولو اعتباراً لا يعقل فرضه معلوماً أو مشـكوكاً، ففرض تلک الحالات للحكم لابـدّ أن يكون بعد تحقّق الحكم، فبالدليل الثانی يمكن أن يفرض مشكوكيّه ذلک موضوعاً لحكمٍ آخر، فيسمّی ذلک حكماً ظاهريّاً

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۰۰ .

أو حكماً ثانويّاً، ولا مشاحه فى الاصطلاح، وعليه فلا تصادم بين الموضوعين، ولا بين الحكمين، فضلاً عن أن يستلزم اجتماع الضدّين، كما لا يلزم التقيّد فى الحكم الواقعى ولو بنتيجه التقيّد حتّى يستلزم التصويب الباطل، لما قد عرفت من عدم إمكان الشمول لمثله ولو بنتيجه الإطلاق والتقييد.

وثانياً: ما ذكره المحقّق النائينى من عدم الوجه لتسميه مؤدّيات الأمارات والاُصول أحكاماً ظاهريّه، أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّ فرض البحث فى كلام الشيخ ومن تبعه فيما لو جعل نفس مشكوك الحكم فى الاُصول موضوعاً للحكم، وعدم تعلّق العلم بالحكم الواقعى موضوعاً لأمر الآمر بالاتّباع عن الطريق أمراً مولويّاً تكليفيّاً، كما سيجىء توضيح ذلك فى مبحث الأمارات.

وأمّا بناءً على الطريقيّه وكون الأمر إرشاديّاًمحضاً،فخارجٌ عن مورد البحث.

أقول: من هذا الجواب يظهر الإشكال فى كلامه الثالث، بأنّه يصحّ فى الاُصول الذى اُخذ الشكّ فى الحكم فى موضوعه دون الأماره، لما قد عرفت أنّ مورد البحث كان فيما إذا لم يحصل العلم بالحكم الواقعى، فعندئذٍ لابدّ له من العمل بالأماره الظنّيّه بواسطه أدلّه اعتبارها،فيكون الحكم الحاصل منه أيضاًحكماً ظاهريّاً.

أقول: نعم، والذى ينبغى أن يُقال على هذا الوجه، هو أنّه يصحّ مبتيّاً على القول بوجود المصلحه فى العمل بالأماره على النحو السببيّه بالمعنى الثالث منها، وهو وجود المصلحه السلوكيّه فى العمل بها، أو على السببيّه بالمعنى الثانى منها على ما ذكرنا من عدم كونه تصويباً، لكونه من قبيل تبدّل الموضوع وحدوث مصلحه اُخرى فى مؤدّى الأماره ، غير ما كانت سابقاً فى صوره المخالفه ، أو على الطريقيّه المشتمله على مصلحه عامّه تسهيليّه ، وكان الأمر بالاتّباع أمراً

مولويّاً تكليفيّاً.

وأمّا على القول الأوّل فى نفى السببيّه، فإنّه لا يصحّ ذلك لعدم وجود حكمٍ واقعى غير ما أدّت إليه الأماره، وقد عرفت كونه تصويباً قطعاً وهو باطلٌ، ولا على القول بالطريقيّه المحضه الإرشاديّه، بحيث لَم يكن فى صوره المخالفه إلّا مجرّد المعذريّه من دون وجود حكم له لا ـ فى الموافقه ولا ـ فى المخالفه، غايه الأمر لدى الإصابه لتنجّز الواقع، فلم يتحقّق إلاّ ـ حكماً واحداً وهو الواقعى فقط، فلا نحتاج إلى بيان تعدّد الموضوع كما لا يخفى.

والعجب من الأساطين حيث لم يتعرّضوا فى أجوبتهم - كما سيظهر لك عند ذكر سائرالوجوه - إلى أنّ مختارهم أىّ قسم من الأقسام ومن الوجوه الخمسه عند قصدهم الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، وإن كان الأمر فى الجمله واضحاً.

الوجه الثانى: من الوجوه المذكوره لرفع التناقض بين مدلول الأماره والحكم الواقعى هو الذى ذكره صاحب «الكفايه» فى حاشيته على «الرسائل» وفى «الكفايه»، وحاصله فيهما:

إنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات :

تارةً: عباره عن الحجّيه بمعنى المنجّزيه عند الإصابه، والمعذّريه لدى الخطأ، من دون استتباع حكم تكليفى، فعدم لزوم اجتماع الحكمين فى ذلك واضحٌ، لعدم حكم لنا حينئذٍ إلّا الواقعى فقط .

واُخرى: يُقال بالحجّيه مع استتباع الحكم التكليفى، أو الالتزام بمجعوليّه الحكم التكليفى حقيقيّه، وأنّ الحجّيه منتزعه عنه، كما نقل ذلك عن الشيخ فى الأحكام الوضعيّه، فحينئذٍ وإن كان يلزم اجتماع الحكمين، إلّا أنّه لا يلزم منه

اجتماع المتضادّين أو النقيضين لدى المخالفه، ولا المثلين عند الموافقه.

ثمّ ذكر فی توجیه ذلک تعبیرات مختلفه:

تارةً: بأنّ الحکم الواقعی شأنی، والظاهری فعلی.

واُخری: بأنّ الحکم الواقعی إنشائی، والظاهری فعلی.

وثالثه: إنّ الحکم الواقعی فعلی من بعض الجهات، والظاهری فعلیٌّ من جمیع الجهات، والمضادّه بین الحکمین، إنّما هی فیما إذا کان الحکمان کلاهما فعلیّین من جمیع الجهات، انتهی حاصل کلامه.

وقد أورد علیه المحقّق العراقی فی نهایته أوّلاً: (إنّ ما ذکره من إرجاع أوامر الطرق إلی جعل الحجّیه غیر المستتبع لحکم تکلیفی، وإن کان یدفع به محذور اجتماع الضدّین، إلاّ أنّه لا یدفع به محذور نقض الغَرَض، وتفویت المصلحه کما فی حال الانفتاح، حیث إنّه مع فعلیّه الغرض بحفظ المرام، وصیروره المکلّف بصدد تحصیله بحکم عقله بوجوب الفحص، فلا محاله یکون جعل ما یوجبُ تفویته نقضاً منه لغرضه وهو من المستحیل، ولا یقاس ذلک بفرض قیام الحجّه العقلیّه علی الخلاف؛ لأنّ فوت الغرض هناک قهریٌّ غیر مستندٍ إلی اختیار الآمر، بخلاف المقام فإنّه یکون باختیاره، وهو قبیحٌ مستحیلٌ صدوره من الحکیم.

نعم، یصحّ فی حال الانسداد؛ لأنّ مقتضی البراءه العقلیّه یکون إلی ذلک، فلا فرق بین جعل طریقٍ علی الخلاف أو لم یجعل، وإشکال جعل الطریق لا یکون مختصّاً بحال الانسداد، بل یعمّ فرض الانفتاح.

وبذلک ظهر الإشکال فیما أفاده ثانیاً من جعل أوامر الطرق طریقیّه غیر مستجمعه للترخیص الشرعی، لأنّ فی فرض فعلیّه الإراده یتوجّه علیه محذور

نقض الغرض فی حـال الانفتـاح، فی حال مخالفه الأماره للواقع، وفی فرض عـدم فعلیّه الإراده، فلابـدّ من الالتزام بشأنیّه التکلیف فی موارد الأمارات المخالفه نظیر الاُصول المرخّصه بحسب ما أفاده فیها، فلا وجه للتفکیک بینهما.

وثانیـاً: إنّ هـذه الإنشـاءات مـا لم تکن عن داعی جعـل الترخیص فی ظرف المخـالفه، لا تکون صالحه للمعـذّریه عنـد الانفتاح، وحکم العقـل بلزوم الفحص، ومع کونهـا عن داعی جعـل الـترخیص فی صوره المخـالفه، فلابـدّ من رفع الیـد عن فعلیّه الـدافع، والالـتزام بشأنیّته کما فی ترخیص الاُصول، لاسـتحاله اجتماع فعلیّه الإراده الواقعیّه مع الترخیص الفعلی بالخلاف، فلا محیص من القول بشأنیّته.

ومثل ذلک الإشکال یجری فیما لو جُعل المجعول هو مجرّد الطریقیّه والکاشفیّه والوسطیّه فی الإثبات، إذ نقض الغَرَض فی حال الانفتاح باقٍ بحاله)، انتهی حاصل کلامه(۱).

أقول: ولکن فی کلامه مواقع للنظر والتأمّل:

فأمّـا عن الأوّل أوّلاً ـ لمـا قـد عرفت منّـا سابقاً بأنّ البحث فی جعل الحجّیه لیس لمثل صوره انفتاح الحضوری، لعـدم وجود بناء عقلائی فی مثله إلاّ ـ فی بعض الموارد، وذلـک لمصـلحه خـاصّه جابره لما فات من المصـلحه، ولو لم نقل بقبحه کما صـدر عن الشیخ الأعظم قدس سره .

وإن أراد من الانفتاح هو الإمکانی منه، فقـد عرفت کونه کالانسداد، أی یکون حاله من جهه وقوع الخلاف أمراً قهریّاً، مثل حال الإنسداد، فلیس صدور جعل الطریق وحجّیته عن الحکیم قبیحاً، هذا أوّلاً .

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۷۰ .

وثانیاً: إنّ ما ذکره من نقض الغرض صحیحٌ علی تقدیر أن یحدّد ویعیّن مبناه فی جعل الأمارات والطرق، هل هو السببیّه أو الطریقیّه، لما قد عرفت منّا سابقاً بصوره التفصیل، من عدم حصول نقض الغرض فی صوره کونها من السببیّه علی المعنی الثالث، من المصلحه السلوکیّه الجابره لما فاتت منها، وعلی الطریقیّه المشتمله علی المصلحه النوعیّه التسهیلیّه الجابره.

نعم ، یصحّ علی سائر الأقسام ؛ إمّا ببطلان أصل المبنی کما فی المعنی الأوّل من السببیّه، وإمّا بواسطه عدم حصول المصلحه الجابره کما فی الطریقیّه المحضه الإرشادیّه.

وأمّا النظر فی إشکاله الثانی: فسوف یتبیّن من إمکان جعل الحکم الواقعی فعلیّاً أیضاً لدی المخالفه، لکن من دون أن یکون جمعه مع فعلیّه الترخیص مثلاً ـ عن ناحیه الأماره أو الاُصول مستلزماً لمحذور اجتماع الحکمین المتضادّین بواسطه أن یکون أحدهما منجّزاً دون الآخر، ولعلّ هذا هو المراد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله الذی التزم بأنّ الحکم الواقعی فعلیٌّ من بعض الجهات، أی فی صوره الإصابه والموافقه دون حال المخالفه، بخلاف الحکم الظاهری حیث أنّه فعلی من جمیع الجهات، لکونه منجّزاً علی کلّ حالّ؛ أی سواء کان موافقاً للحکم الواقعی أو مخالفاً له، فعلی هذا یمکن أن یُقال: بأنّ مراده من الحکم الشأنی أو الإنشائی فی ناحیه الحکم الواقعی، هو ما ذکرنا من الفعلیّه غیر المنجّزه، وإن کان تعبیره لا یخلو عن مسامحه ووهن، ویشهد لذلک کلامه فی «حاشیه الرسائل» من القول بالمنجّزیّه فی الحکم الفعلی.

هذا، وبما ذکرنا یظهر الجواب عمّا أورده صاحب «مصباح الاُصول» علیه

من أنّ (مراده من الشأنی فی الحکم الواقعی :

إن کـان مجرّد ثبوت المقتضـی له، من دون أن یکون مؤثّراً فی الإنشـاء، مع فرض قیام الأماره علی الخلاف، فهو تصویبٌ، لعـدم کونه للجاهل حینئذٍ حکماً غیر مؤدّی الأماره، وهو باطلٌ بالإجماع والروایات، مضافاً إلی استلزامه الدور.

وإن کـان مراده أنّ الحکم الواقعی وإن کـان ثابتـاً بطبعه وبمفهومه الأوّلی، إلاّ أنّه لا یمنع عن طروّ عنوانٍ عَرَضـی یوجبُ تبـدّله، وهو قیام الأماره علی خلافه، نظیر ما یقال لحم الغنم حلالٌ، وقـد یعرضه ما یُحرّمه کالموطوءه، ولحم الأسـد حرامٌ، قـد یعرضه ما یحلّه کالاضـطرار، ولاـ منافاه بین الحکمین فی المثالین، هکـذا فی المقام بین الحکم الواقعی والظاهری، فهو أیضاً تصویبٌ باطلٌ منسوبٌ إلی المعتزله، وفاسدٌ بالإجماع والروایات.

وإن کـان مراده أنّ الحکم الواقعی ثـابتٌ مع قطع النظر عن قیـام الأماره علی نحو الإهمال، فلا یکون مطلقاً حتّی یلزم التضادّ، ولا مقیّداً حتّی یلزم التصویب.

ففیـه مـا عرفـت أنّ الإهمـال الثبـوتی غیر معقـول، فلاـ منـاص مـن الإطلاـق، فیلزم اجتمـاع الضـدّین، أو مـن التقییـد فیلزم التصویب...)(۱).

أقول: وجه الظهور بما قـد عرفت بأنّ الحکم الواقعی لا إطلاق ولا تقییـد له بالنسبه إلی حاله الحکم الظاهری من عـدم العلم فی الأماره والشکّ فی الاُصول، اللّـذان قـد اُخذا موضوعین للحکم الظاهری، غایه الأمر فی الأوّل کان الأخذ بعدم العلم فی موضوع الحکم بـدلاله الاقتضـاء والعقـل لاـ الشـرع، لو لـم نقل فی مقـدّمات الانسـداد بالکشف، وإلاّ کان شـرعیّاً. وفی الثانی کان الأخذ بالشکّ فی موضوع

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۰۱ .

الحكم شرعيّاً لعدم إمكانه، فلا يجتمع مع الحكم الظاهرى أصلًا، ولا يعدّ بذلك إهمالاً فى مقام الثبوت، لأنّ الإطلاق والتقييد لابدّ أن يلاحظ مع وجود موضوع لمتعلّق الحكم، فما لم يأت بحكم واقعى فى دليل منفصل، لا- تصل النوبه لتحقّق موضوع الحكم الظاهرى، وهو عدم العلم بالحكم الواقعى، أو الشكّ فيه، فيترتّب عليه حكمٌ ظاهرى.

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الجمع بينهما فى الفعليّه، غايه الأمر فى الواقعى فعلىّ غير منجّز، وفى الظاهرى فعلىٌّ منجّز، فالحكم الواقعى ثابتٌ ومشتركٌ فيه العالم والجاهل بصوره الفعليّه غير المنجّزه، فلا- تصويب، مع ماعرفت من عدم كون القول بتبدّل الموضوع تصويباً، ولو كان فاسداً من جههٍ اُخرى .

الوجه الثالث: من الوجوه التى اُقيمت للجمع بين الحكم الواقعى ومدلول الأمارات، هو الذى أفاده السيّد محمّد الفشاركى قدس سره أيضاً على ما نقله المحقّق الحائرى رحمه الله فى «درر الاُصول» بقوله: (إنّ الأوامر الظاهريّه ليست بأوامر حقيقيّه، بل هى إرشادٌ إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات.

وتوضيح ذلك على نحوٍ يصحّ فى صوره انفتاح باب العلم، ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهه أن نقول :

إنّ انسداد باب العلم كما أنّه قد يكون عقليّاً، كذلك قد يكون شرعيّاً، بمعنى أنّه وإن أمكن للمكلّف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أنّ فى التزامه بتحصيل اليقين مفسده، فيجب بمقتضى الحكمه دفع هذا الالتزام عنه.

ثمّ بعد دفعه عنه لو أحال إلى نفسه، بالعمل بكلّ ظنّ فعلىّ من أىّ سببٍ حصل،فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمرالمكلّف إلى العمل بالظنّ،أنّ سلوك بعض

الطرق أقربُ إلى الواقع من بعض آخر، فلا محذور فی إرشاده إلیه، فحینئذٍ نقول:

أمّااجتماع الضدّینفغیرلازم،لأنّه مبتیّعلی کونالأوامر الطریقیّهحکماًمولویّاً.

وأمّا الإلقاء فی المفسده وتفویت المصلحه، فلیس بمحذورٍ، بعدما دار المکلّف بینه وبین الوقوع فی مفسده أعظم)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولعلّ هذا المعنی هو مراد المحقّق النائینی رحمه الله من جعل الحجّیه والوسطیّه فی الإثبات بتتمیم کشفها فی الأماره، کتتمیم الکشف الموجود فیالعلم، فإنّه یکون فی التکوین، وفی الأماره فی التشریع، فلا حکم حینئذٍ إلاّ الحکم الواقعی فقط، حیث یتنجّز عند الإصابه وعذر لدی المخالفه، وإن کان قد یشاهد الفرق بین القولین من جهه الالتزام بالجعل فی الحجّیه عنده، بخلاف السیّد حیث لم یصرّح بجعل الحجّیه بالأصاله، بل جعل الأماره إرشاداً وطریقاً إلیه. وکیف کان هذا قولٌ ثالث فی الوجوه المذکوره فی المسأله.

ولکن یرد علیه: بأنّه یجب أوّلاً تحدید المراد من الأوامر الظاهریّه، فنقول:

۱ - إنْ کان المقصود هو الأمر الذی یتوجّه إلی العمل بالأماره، مثل قوله: (صدّق العادل)، والمستفاده من مدلول أخبار مختلفه مثل قوله علیه السلام : «فإذا أردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس» وأشار إلی زراره، ومثل :

قوله علیه السلام : «علیک بالأسدی، یعنی أبا بصیر».

وقوله علیه السلام : «العَمْری ثقه فاسمع له وأطعه، فإنّه الثقه المأمون».

أو قوله علیه السلام لزراره مثلاً: «فکلّ ما یؤدّی فعنّی یؤدّی». ونظائر ذلک بأن یکون مقصوده من (صدّق العادل) الإرشاد والإعلان عن أنّ فلاناً إن أخذت بقوله

۱- درر الفوائد المحشی للحائری: ج۲ / ۳۵۴ .

سوف يرشدک إلی الحکم الواقعی، لأنّه أقرب الطرق إليه.

فحينئذٍ يُسئل عمّا لو تخلّف العبد، ولم يأخذ العمل بهذا الطريق، فهل هو عاص أم لا؟

فإنْ عُدّ عاصياً، يأتی السؤال عن أنّه بأیّ ملاکٍ يصدق عليه العصيان؟

إن قيل بالحکم الواقعی، المفروض أنّه لا يکون عليه منجّزاً لأنّ تنجّزه منوطٌ علی إصابه الطريق إليه، وهو لا يحصل إلاّ بعد العمل به وإصابته، فإذا انتفی أحد الشرطين ينتفی المشروط وهو التنجّز.

وإنْ قيل بالحکم والأمرالمتعلّق بنفس الطريق أی بقوله: (صدّق)،والمفروض أنّه إرشادیٌ وليس بمولوی.

وإن لم يعد عاصياً ، لزم جواز ترک الأحکام الواقعيّه بلا عذر ، وهو باطلٌ بالضروره.

ولا نجاه من هذا المحذور إلاّ الالتزام بکون الأوامر الظاهريّه أوامر تکليفيّه مولويّه ليوجب العصيان عند التخلّف عن الحکم بترک العمل به، فأثر التنجّز وعدمه يثبت لمثل هذا التکليف، بمقتضی الأمر العقلائی حيث يوبّخ العقلاء ويذمّون تارکه، ولو کان ملاک الأصلی لذلک التوبيخ واللّوم والتقريع هو ترک الحکم الواقعی بواسطه ترک العمل به، وإن لم يقتض العمل به الامتثال للحکم الواقعی دائماً، إذ ربّما يُخطی عنه فيترک الحکم الواقعی، لکنّه معذور ومحصّل للمصلحه الجابره عنه.

کما أنّ مخالفته ذلک الأمر يستلزم العقوبه إن کان مصيباً للواقع عند قيامه، بل مطلقاً حتّی فی صوره الخطأ.

٢ - وإن كـان المقصود من الأوامر الظاهريّه، ما هو مؤدّى الأماره من قوله: (تجب صلاه الجمعه) وأمثالها. فإنّ من الواضح أنّ ذلك ليس بأمرٍ دائماً حتّى يقال بأنّه إرشادى أو مولوى، إذ قد يكون نهياً أو أمراً استحبابيّاً أو وجوباً تخييريّاً أو كراهه، فالتعبير عنه بكلمه الأوامر لا تخلو عن مسامحه، بل الأحسن أن يعبّر عنه بالأحكام الظاهريّه، هذا أوّلاً .

وثانياً: أنّ هذه لا تكون إلّا مولويّاً، لأنّ ما يصل إلينا من وجوب صلاه الجمعه أو حرمه شرب الخمر، ووجوب الصوم والزكاه لا يمكن أن يكون إرشاداً إلى شيء آخر، بل هو بنفسه حكمٌ يجب فيه الامتثال من الإطاعه بالإتيان فى الأوامر، والترك فى النواهى، ولذلك فإنّ الالتزام بكونها أوامر ونواهى إرشاديّه لا يخلو عن تحكّم، إذ الإرشاديّه إنّما تستعمل فى الأوامر والنواهى الدالّه على جزئيّه شيء أو شرطيّته أو مانعيّته وأمثال ذلك، وليس المقام محلّ البحث عن ذلك، بل البحث أوسع من ذلك، فلا محيص إلاّ من القول بأنّ الأحكام الظاهريّه حكمٌ حقيقى مولوىّ تكليفى، ولها امتثال وعصيان فى قِبال الأحكام الواقعيّه، غايه الأمر أنّها لا تكون مزاحمه لها لتغاير موضوعها عنها كما عرفت تفصيله، وعلمت بأنّ جميع الأحكام سواءٌ أكانت واقعيّه أو ظاهريّه تكون فعليّه لا إنشائيّه.

الوجه الرابع من الوجوه ما طرحه المحقّق الحائريفى«درر الاُصول» بقوله:

(إنّ بطلان ذلك مبنيٌّ على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى؛ لأنّ المورد من مصاديق ذلك العنوان، فإنّ الأمر تعلّق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهى تعلّق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوّزنا الاجتماع وبيّناه فى محلّه فلا إشكال هنا أيضاً .

لا ـ يُقـال: جواز اجتمـاع الأـمر والنهى على تقـديره، إنّمـا يكون فيما تكون هناك منـدوحه للمكلّف، كالأمر بالصـلاه والنهى عن الغصب، لا ـ فيمـا ليس له منـدوحه، ومـا نحن فيه من قبيـل الثانى؛ لأنّ العمل بمضـمون خبر العادل مثلًا يجب عليه معيّناً حتّى فى موردٍ يكون مؤدّى الخبر وجوبُ شـىء مع كونه حرامـاً فى الواقع، بخلاـف الصـلاه، لعـدم وجوب تمام أفرادها معيّناً، بل الواجب صرف الوجود الذى يصدق على الفرد المحرّم وعلى غيره.

لأنّـا نقول: اعتبـار المنـدوحه فى تلك المسأله إنّما كان من جهه عـدم لزوم التكليف بما لا يُطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يطاق، من جهه عدم تنجّز الواقع، فلم يبق فى البين إلاّ قضيّه اجتماع الضدّين والمثلين، وهو مدفوعٌ بكفايه تعدّد الجهه)(۱).

وأجـاب عنه فى «الـدُّرر» بقوله: (وفيه: إن جعل الخبر طريقاً إلى الواقع معناه أن يكون الملحوظ فى عمل المكلّف نفس العناوين الأـوّليّه، مثلًا لو قام الخبر على وجوب صـلاه الجمعه فى الواقع، فمعنى العمل على طبقه أن يأتى بها على أنّها واجبه واقعاً، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصـلاه على أنّها واجبه واقعاً، فلو فرضـنا كونها محرّمه فى الواقع، يلزم كون الشىء الواحد من جههٍ واحـده محرّماً وواجباً، فليس من جزئيّات مسأله اجتماع الأمر والنهى التى قلنا بكفايه تعـدّد الجهه فيها، ففهم) انتهى كلامه ما فى «الدرر»(۲) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشـكال، لأنّ مختاره قدس سـره هو أنّ هذه الأحكام أحكام مولويّه والأمر بالاتّباع يعدّ تكليفاً فى الأحكام الظاهريّه، كما

۱- درر الاُصول : ج۲ / ۳۵۵ .

۲- درر الاُصول : ج۲ / ۳۵۵ .

صرّح بذلک فی ذیل الوجه الأوّل لکلام اُستاذه الفشارکی، حیث قال: (ومن عدم الجدوی فی إرشاد الشارع طریقاً، یکون غالب المطابقه بنظره بعد قیام ظنون المکلّف بخلاف ذلک الطریق، فینحصر الأمر حینئذٍ فی جعل الأمر المولوی باتّباع ذلک الطریق.. إلی آخره)، فمع وجود هذا الأمر بالعمل بالطریق، لا یکون الوجوب الحاصل منه لصلاه الجمعه التی کانت مؤدّاها إلّا بلحاظ الوجوب المتعلّق علی العمل به ولو بعنوان أنّه الواقع تعبّداً لا واقعاً، ومعنی کونه الواقع تعبّداً، هو إمکان کون الواقع مثلاً غیر هذا الحکم، فلا یستلزم کون شیء واحدٍ حراماً وواجباً من جهه واحده.

وإن فرض کون الأوامر الطریقیّه إرشادیّاً محضاً، بلا متابعه أمر تکلیفی، فعلیه لا یکون لغیر الحکم الواقعی حکمٌ آخر حتّی یبحث فیه بأنّه کان من باب اجتماع الأمر والنهی أم لا، کما لا یخفی، ولعلّ لذلک أمر بالتفهّم بعد کلامه.

فالأولی فی الجواب أن یُقال: إنّ المقام لیس من باب الاجتماع أصلًا لاختلاف موضوع الحکمین، إذ أحدهما کان حکماً ظاهریّاً فی ظرف الشکّ فی الحکم الواقعی، فحکمه قد یکون موافقاً للواقع، وقد یکون مخالفاً. والآخر حکم واقعی متعلّق للموضوع واقعاً، سواء وافق الحکم الظاهری أو خالف، فإذا تعدّد الموضوع فلا تزاحم حتّییقال بجواز اجتماع الأمر والنهیفیه أو امتناعه،ویقال إنّ المحذور إنّما یلزم علی فرض عدم جواز الاجتماع، وبطلانه کما توهّمه المتوهّم.

الوجه الخامس من الوجوه، هو ما ذکره المحقّق الخمینی قدس سره فی تهذیبه بقوله:

(أمّا الجواب فنقول: اعلم أنّ للحکم الشرعی مرتبتین لیس غیره:

الاُولی: مرتبه الإنشاء، وجعل الحکم علی موضوعه، کالأحکام الکلیّه

القانونیّه قبل ملاحظه مخصّصاتها ومقیّداتها، نحو قوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ»، وكالأحكام الشرعیّه التی نزل به الروح الأمین علی قلب نبیّه، ولكن لم یأن وقت إجرائها لمصالحٍ اقتضته السیاسه الإسلامیّه، وتُرك إجرائها إلی ظهور الدوله الحقّه (عجّل اللّه تعالی فرجه).

الثانیه: مرتبه الفعلیّه، وهی تُقابلُ الاُولی من كلتا الجهتین، فالأحكام الفعلیّه عباره عن الأحكام الباقیه تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصیصات والتقییدات، حسب الإراده الجدیّه، أو ما آنَ وقت إجرائها، فالذی قام الإجماع علی أنّه بین العالم والجاهل سواء، إنّما هو الأحكام الإنشائیّه المجعوله علی موضوعاتها، سواءٌ قامت علیه الأماره أم لا، وقفت المكلّف أم لا، وهكذا وهی لا یتغیّر عمّا هی علیه .

وأمّا الفعلیّه فیختلف فیها الأحوال كما سیوضح .

وأمّا توضیح الجواب: وحسم الإشكال، فهو ما مرّ منّا أنّ مفاسد إیجاب الاحتیاط كلاًّ أو تبعیضاً صارت موجبه لرفع الید فی مقام الفعلیّه عن الأحكام الواقعیّه، فی حقّ من قامت الأماره أو الاُصول علی خلافها، ولیس هذا أمراً غریباً منه، بل هذا نظام كلّ مقنّن، ثمّ شرح ذلک إلی أن قال:

والحاصل: أنّ ملاحظه تقنین القوانین العرفیّه، كافیه فی إثبات ما قلناه، فإنّ الدائر منهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم، فیكرّر ما سبق.

إلی أن قال: وأنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سیّالٌ فی موارد

الأمارات والاُصول إذا كانت مخالفه للواقع. انتهی کلامه(۱).

أقول : یعمّ هذا الکلام منه مع ما أفاده قدس سره فی الجواب عن بعض أعاظم عصره بقوله:

(أمّا أوّلاً: فقد أشرنا إلیه، وسیوافیک تفصیله عند البحث عن حجّیه الأمارات العقلائیّه، ومحصّله أنّه لیس فی باب الطرق والأمارات حکمٌ وضعی ولا تکلیفی، وإنّما عَمل بها الشارع کما یعمل بها العقلاء فی مجاری اُمورهم من معاملاتهم وسیاساتهم، ولیس إمضاء الشارع العمل بالأماره مستتبعاً لإنشاء حکم، بل مآله إلی عدم الردع، وعدم التصرّف فی بناء العقلاء، وما ورد من المرویّات کلّها إرشادٌ إلی ما علیه العقلاء..) إلی آخر ما أفاده فی جوابه(۲).

وبالجمله: فالمستفاد من کلامه :

أوّلاً: وجود المرتبتین للأحکام من الإنشائیّه والفعلیّه فقط.

وثانیاً: أنّ الأحکام المشترکه فیه العالم والجاهل هی الإنشائیّه لا الفعلیّه.

وثالثاً: باب الطرق والأمارات لیس فیه حکمٌ وضعی ولا تکلیفی، بل الشارع أمضی بناء العقلاء ولم یردعهم، والأوامر الموجوده فی الروایات کلّها إرشادیّه إلی مثل هذا البناء العقلائی.

أقول: وفیه ما لا یخلو عن تأمّل:

أوّلاً: کون الأحکام ذا مرتبتین دون الأربع، ممّا لا یهمّنا الجواب عنه،لأنّه قدس سره لم یقم علی ذلک برهاناً ودلیلاً، فیما ذکر ذلک تفصیلاً فی المجلّد الأوّل من

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۳۸ .

۲- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۴۳ .

«تهـذيب الاُصول» من مبـاحث الضـدّ فلاحـظ، إذ النزاع أشـبهُ شـيءٍ بـالنزاع اللّفظى، لأنّه يقبل بوجود المبادئ من المصـلحه أو المفسـده المسـمّاه بالاقتضـاء، وكـذا التنجّز وعـدمه، لكنّه يقول إنّه لا ـ يكون مربوطـاً بـالحكم، بل الأوّل من المبادئ، والثانى من حكم العقل بذلك، وكيف كان هما من حالات الحكم أيضاً .

وثانيـاً: كيف يمكن الجمع بين كلامه هنا وهناك بأنّ الأحكام المشتركه بين العالم والجاهل هى الأحكام الإنشائيّه دون الفعليّه، مع قوله هناك: (وعليه إذا فرضـنا حصول عائقٍ عن وصول الحكم إلى المكلّف، وإن كان قاصراً عن إزاحه علّته، أو عروض مانعٍ كالعجز والاضـطرار عن القيام بمقتضـى التكليف، لا يوجبُ ذلك سقوط الحكم عن فعليّته، ولا يمسّ بكرامتها..)(۱)، وقوله هنا: (إنّ مفاسـد إيجـاب الاحتيـاط كلاًّ ـ أو تبعيضـاً صـارت موجبه لرفع اليـد عن مقـام الفعليّه عن الأحكـام الواقعيّه فى حقّ من قامت الأماره أو الاُصول على خلافها)، إذ مقتضـى هـذا الكلام كون الأحكام الواقعيّه فى حقّ الجاهلين بواسـطه قيام الأماره على خلافه إنشائيّاً دون العالمين، والحال أنّ مقتضـى صـراحه كلامه قبله هو عدم سـقوط الحكم عن الفعليّه بواسطه العجز عن الوصول إليه، أو عجزه عن الإتيان .

والظاهر أنّ عدم السـقوط عن الفعليّه هو الصـحيح، فلا مانع من الالتزام بأنّ الأحكام المشتركه بينهما أيضاً تكون فعليّه لا إنشائيّه، غايه الأمر أنّه منجّزٌ للعالم بخلاف الجاهل، ولعلّ مراده من رفع اليد هو هذا المعنى.

وثالثاً: يرد على ما ذكره من عدم وجود حكم وضعى ولا تكليفى فى الأحكام الظاهريّه، بل الأوامر كلّها إرشاديّه إلى بناء العقلاء وإمضاء الشارع:

۱- تهذيب الاُصول: ج۱ / ۲۴۲ فى مباحث الضدّ.

بما قـد عرفت بأنّه إذا لم يكن ذلك الأمر إلزاميّاً، بل كان لصـرف الإرشاد، فلا مانع للعبـد عن ترك العمل به، ولا مؤاخـذه عليه ولا عقوبه به، مع أنّه باطلٌ بالضروره، فلابدّ له من وجود حجّه وإلزامٍ من ناحيه الشرع أو العقل:

أمّا الثانى فهو يصحّ فى المستقلّات العقليّه، التى لا تنالها يد الشرع مثلاً.

وأمّـا فى غير المسـتقلّات التى تكون الأحكـام فيهـا بواسـطه مـداخله الشـارع؛ أى لابـدّ من إمضاء الشارع للبناء ومعناه حينئـذٍ هو حجّيته، أى يصـحّح توبيـخ العقلاء فى المخـالفه وتأييـدهم فى الموافقه، فلا يكون الحكم بصـحّه العقوبه فى المخـالفه وحسـن المثوبه فى الموافقه عقليّاً، بل يكون شرعيّاً، يجب العمل على طبقه، فيصير هذا حكماً إلزاميّاً مستفاداً من إمضاء الشرع، فلو أنكرنا ذلـك عن معنى الإمضـاء الصـادر منه، فلا يبقى حينئـذٍ طريقٌ يمكن أن يسـتفاد منه كون المخالفه موجباً لاسـتحقاق العقوبه عند المخالفه.

أقول : فالتحقيق أن يُقال فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى الطرق والأمارات:

إنّ المسـتفاد من آيه النبأ، والروايات المـذكوره خلال البحث، أنّ الحكم الواقعى باقٍ على فعليّته مطلقاً؛ أى سواء صادفت الأماره للواقع أم خالفت؛ أى سواء وصل المكلّف إليه وعلم بواسـطه إصابه الأماره وتنجّز الواقع بالوصول إليه، أو لم يصل بواسـطه خطأ الأماره.

كمـا أنّ الحكم الظـاهرى فى بـاب الطرق يكون فى وعـاء عـدم العلم بـالحكم الواقعى، سواءٌ صـادفت الأمـاره أم لم تكن منجّزهً مطلقاً، كما كان فعليّاً كذلك، أى تصحّ عقوبته لدى المخالفه وترك العمل بها، كما تصحّ العقوبه لمخالفه الحكم

الواقعی الواصل إلی المکلّف .

فلازم طریقیّه الأماره إلی الواقع، هو أنّه لو أصاب الواقع بطبعه، ووصل إلی المکلّف، فلازم تنجّز التکلیف علیه أنّه لو ترک النهی بالأماره فی مثله، صحّ عقوبته ولو بلحاظ ترک الحکم الواقعی الواصل إلیه علی الفرض، فلا یعاقب بعقوبتین أحدهما للواقعی والآخر للظاهری، بأن یقال إنّه ترک الحکمین فلابدّ من عقوبتین، لأنّ هذا یصحّ فیما إذا لم یکن متعلّق التکلیف أمراً طریقیّاً، وإلاّ یکفی تنجّز التکلیف علیه ولو بملاک الواقع.

کما یصحّ أن یعاقب علیه بواسطه ترک الأمر الظاهری، وحکمه المستلزم لترک الحکم الواقعی فی هذا الفرض، فلا عقوبه هنا علی کلا الفرضین إلاّ واحده بواسطه کون متعلّق الحکم طریقیّاً.

کما أنّه لو خالفت الأماره مع الحکم الواقعی، کما ما لو قامت الأماره علی وجوب صلاه الجمعه، والحال أنّها کانت محرّمه فی الواقع، فهنا حالتان:

تارهً: یعمل بها المکلّف، فیعدّ ممتثلاً للحکم الظاهری، وإمّا یشمله المصلحه الجابره للمفسده الواقعیّه، فالحکم الواقعی لم یکن منجّزاً علیه حینئذٍ قطعاً لخطأ الأماره، أو کانت المصلحه نوعیّه تسهیلیّه لا مصلحه سلوکیّه ولو کان العمل بها مستلزماً لضرره، کما هو المختار.

واُخری: یترک المکلّف العمل بالأماره؛ أی لم یأت بصلاه الجمعه، فحینئذٍ یأتی السؤال عن أنّه هل یصحّ الالتزام بالعقوبه فی حقّه نتیجه ترکه العمل بالأماره أم لا، برغم أنّ ترکه العمل کان مطابقاً للواقع من حیث طبعه، ومطلوباً للمولی بحسب الواقع، ولو کان وجه مصحّح العقوبه ترک الأمر الظاهری، وحکمه

محلّ تأمّل.

أقول: ولعلّ مثل هذا الإشكال أوجب أن يلتجئ صاحب «الكفايه» ومن تبعه إلى الالتزام بأنّ المراد من الحجّيه فى الأماره صرف التنجّزيه لدى الإصابه، والعذر لدى المخالفه، ولكن نقول:

إن الجئنا الأمر إلى ذلك يمكن أن نلتزم للفرار عن ذلك؛ بما التزم به صاحب «الكفايه» لولا إشكالنا من جهه استلزامه عدم العقوبه فى ترك الحكم الظاهرى كما عرفت، أو القول بالتكليف النفسى فى العمل بالأماره على تقدير، يعنى لو ترك العمل وصادف الواقع كان منجّزاً عليه ومصحّحاً لعقوبته، إمّا بواسطه ترك الحكم الواقعى، أو الظاهرى، لا مطلقاً حتّى مع مخالفته للواقع، ولكن حيث إنّ المكلّف غير مطّلع للإصابه وعدمها فيجب عليه الإتيان والعمل بها، حذراً عمّا يصادف الواقع، وفى هذه الصوره يكون وجوبه مستفاداً من الأدلّه والروايات، فيكون وجوبه شرعيّاً لا عقليّاً محضاً، إذ المفروض أنّه لا طريق له للوصول إلى الواقع غير العمل بالأمارات، فالعقل يحكم بذلك، كما أنّ الشرع أيضاً يحكم به، بل بناء العقلاء عليه، فلعلّ مراد المحقّق الحائرى من التكليف النفسى هنا هو هذا المعنى، لا ما هو المصطلح فى غير هذا المورد، حيث يكون مصحّحاً للعقوبه فى تركه والمثوبه فى فعله، بلا وجود شرط وقيد فيه، من مصادفه الواقع وعدمها، فهذا الجواب أحسن ممّا أفاده صاحب «الكفايه»، كما أنّه جوابٌ عن الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لتعدّد موضوعهما، كما أفاده الشيخ رحمه الله ، فيكون الوجوب هنا نفسيّاً كالأوامر الوارده فى العمل بالاحتياط، ويصير منجّزاً عند الإصابه وغيرها ، ولا يستحقّ العقوبه عند المخالفه ، فيما لو كان الواقع المتروك مطلوباً

كما عرفت.

أو الالتزام بمقوله صاحب «نهايه الأفكار» حيث قال:

(والتحقيق فى رفع هـذه الشـبهه أن يقال: إنّ التكاليف الطريقيّه وإن لم تكن فى صوره المخالفه للواقع إلّا إيجابات صوريّه خاليه عن الإراده، ولكنّهـا فى فرض المصادفه، لمّا كانت كاشـفه عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحـدٍّ لم يرض بفوته حتّى فى فرض الجهـل به، وتصـدّى لحفظه بإنشـاء خطـابٍ آخر ظـاهرى، فلاـ محـاله يحصل للمكلّف من نفس هـذه الخطابات القطع بالاهتمام بـالتكليف المحتمـل، بنحوٍ لاـ يرضـى بـتركه حـتّى فى ظرف الجهـل به، وبـذلك يخرج المـورد عن موضوع حكم العقـل بقبح العقاب، ويندرج فى موضوع حكمه بوجوب دفع الضـرر المحتمل كما فى حكمه بوجوب النظر فى المعجزه، فيكون شأن الأوامر الطريقيّه إحـداث القطع بالاهتمـام بالتكليف المحتمل، من غير فرقٍ فى ذلك بين ما كان منها بلسان تتميم الكشف، والأمر بإلغاء احتمال الخلاف، وبين ما لم يكن بهذا اللّسان كأوامر الاحتياط ودليل حرمه النقض)، انتهى محلّ الحاجه(۱).

ولعلّ على هذا التقدير صار الوجوب بالنسبه إلى الأوامر الظاهريّه وجوباً عقليّاً لا شرعيّاً، فلازم صحّه العقوبه عند المخالفه ما كان للأماره مع الإصابه لا مع الخطأ، فلأحد من التقريبين يعدّ وجهاً للفرار عن هذا الإشكال، وإن كان الأوّل منها أولى؛ لأنّ المستفاد من تلك الأخبار كون الوجوب صادراً من الشرع، ولو من جهه إمضاء طريقه العقلاء، كما عرفت توضيحه.

هذا تمام الكلام فى الطرق والأمارات، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً.

***

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۷۸ .

البحث عن الجمع بين الاُصول التنزيليّه والأحكام الواقعيّه

البحث عن الجمع بين الاُصول التنزيليّه والأحكام الواقعيّه

أقول: يدور البحث فى المقام عن الاُصول المجوّزه والتنزيليّه كقاعدتى التجاوز والفراغ والاستصحاب، وعن كيفيّه جمع الأحكام الظاهريّه المجعوله فيها مع الحكم الواقعى، إذا خالفت الاُصول المذكوره الحكم الواقعى؟

نَسب المحقّق النائينى قدس سره إلى الشيخ الأنصارى قدس سره أنّه قائلٌ فيها بما فى الأمارات والطرق من الهوهويّه، ثمّ أورد عليه أنّه على ذلك يتوجّه الإشكال إلى الشيخ قدس سره أنّه كيف صارت مثبتات الأمارات حجّه دون الاُصول، مع اتّحاد المجعول فيها؟

ولكن التزم رحمه الله بمسلك آخر ممّا اقتضى أن يقول: (نحن فى فسحةٍ عن هذا الإشكال) فجعل المجعول فى الاُصول مغايراً للمجعول فى الأمارات، ثمّ قال فى معرض بيان مسلكه وما يترتّب عليه بقوله: (إنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشكّ على أنّه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك يجوز إقامه الاُصول مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّه، لكونها متكفّله للجهه الثالثه التى كانت للقطع، وهو الجرى على وفق القطع، وترتيب آثار المقطوع عملاً عليه، فالمجعول فى الاُصول التنزيليّه ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعى إنّما تعلّق بالجرى العملى على المؤدّى على أنّه فى الواقع، كما يرشد إليه قوله فى بعض أخبار قاعده التجاوز (بلى قد ركعت)(۱) فإن كان المؤدّى هو الواقع فهو ، وإلّا كان الجرى واقعاً فى غير محلّه ، من أن

۱- وسائل الشيعه: ج۳ / الباب ۱۳ من أبواب الركوع، الحديث ۳ .

یکون قد تعلّق بالمؤدّی حکمٌ علی خلاف ما هو علیه)(۱) ، انتهی محصّل کلامه فی «فوائد الاُصول».

ووافقه علی ذلک تلمیذه فی «مصباح الاُصول» .

وقد أورد علیه بما هو حاصله: بأنّ البناء العملی هو فعلٌ من أفعال المکلّف ولا معنی لجعله، وإنّما المجعول هو الأمر به الذی مرجعه إلی الأمر بالمعامله مع المشکوک معامله الواقع، کما هو مفاد هیئه «لا تنقض الیقین»، وهذا الأمر بعدما کان موجوداً عند المخالفه، کیف یجمع مع الإراده الواقعیّه والحکم الواقعی؟! وعلیه فالإشکال باقٍ بحاله، هذا کما عن المحقّق العراقی فی ذیل کلامه فی «الفوائد»، وبه التزم أیضاً المحقّق الخمینی فی تهذیبه.

ولکن الإنصاف أن یُقال: إنّ الاُصول المحرزه إن جعلناها من الطرق والأمارات، فالکلام فیها لیس إلّا ما قیل فی حقّ الطرق، لأنّها منها، وتکون مثبتاتها حجّه کمثبتات الأمارات، کما ادّعاها بعضٌ ومنها صاحب «مصباح الاُصول» حیث یدّعی ذلک بقوله: (بل نقول الاُصول المحرزه أمارات عند التحقیق علی ما ذکرنا فی محلّه)، ومع ذلک یمکن دعوی الفرق بین الأمارات والاُصول من حیث المثبتات، کما یدّعی الفرق فی التقدیم والتأخیر إذا تقابل بعضها مع بعض مثل البیّنه تتقدّم علی الید، وحکم الحاکم مقدّمٌ علی البیّنه، والإقرار مقدّمٌ علی حکم الحاکم، لأنّ طریقتیهما تتفاوت عند العقلاء، حیث إنّ الطرق والأمارات ربّما تکون طریقیتها أقوی من الاُصول المحرزه، فمثبتاتها حجّه بخلا ف الاُصول، ولعلّ لذلک جعل الشیخ قدس سره وجه الفرق بینهما فی اللّوازم،

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۱۰ .

مع كونهما من جهه الطريقيّه والدليل يرتضعان من ثدى واحد.

وإن جعلناها من الاُصول،كما عليه الأكثر على ما ببالى، فيكون حالها كحال الاُصول غير المحرزه، وجوابهما سيّان، فالأولى حينئذٍ التعرّض لحال الاُصول غير المحرزه.

وأمّا الاُصول غير المحرزه: وهى على قسمين:

۱- الاُصول غيرالمحرزه المنجّزه،كأصاله الاحتياط،والامتثال،وأصاله التخيير.

۲ - الاُصول غير المحرزه المؤمّنه، كأصاله الحِلّ والبراءه.

قال المحقّق النائينى: إنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه فى الأمارات ولا الجرى العملى على بقاء الواقع وإلغاء الطرف المقابل كما فى الاُصول المحرزه، بل كان هنا مجرّد البناء على أحد طرفى الشكّ من إلغاء الطرف الآخر، والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يُحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمه المجعوله فى أصاله الاحتياط، والحليّه المجعوله فى أصاله الحلّ، تناقض الحليّه والحرمه الواقعيّه على تقدير تخلّف الأصل عن الواقع.

فقد أجاب عنه الشيخ الأنصارى قدس سره : بمقابله التضادّ باختلاف الرتبه، بأنّ رتبيّه الحكم الظاهرى رتبه الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فيه متأخّرٌ فى المرتبه عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، إذ وحده الرتبه أو الموضوع تعدّ من إحدى وحدات الثمان فلا تناقض ولا تضادّ.

وناقشه المحقّق النائينى: بأنّ للحكم الواقعى ولو نتيجه الإطلاق والتقييد نوعُ انحفاظ فى مرحله الظاهرى دون العكس، فتأخّر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع الغائله إلاّ بضمّ مقدّمه اُخرى إلى ذلك، وهى أنّ الأحكام

الواقعیّه بوجوداتها النفس الأمریّه، لا تصلح للداعویّه، وقاصره عن تحریک إراده العبد للامتثال فی صوره الشکّ فی وجودها، فإنّ الحکم لا ـ یمکن أن یتکفّل لأـزمنه وجوده التی منها زمان الشکّ فیه، وأن یتعرّض لوجود نفسه فی حال الشکّ، وإن کان محفوظاً فی ذلک الحال علی تقدیر وجوده الواقعی، إلاّ أنّ انحفاظه فیه غیر کونه بنفسه مبیّناً لوجوده فیه، فلابدّ حینئذٍ من مبیّن آخر وجَعْلٍ ثانوی یتکفّل ذلک لزمان الشکّ، فهذا الجعل یکون من مسمّیات الجعل الأوّلی، ویتّحد الجعلان فی صوره وجود الحکم الواقعی فی زمان الشکّ.

ثمّ قال : إنّ لمتمّم الجعل أقسام... إلی أن قال : بأنّ للشکّ فی الحکم الواقعی اعتبارین:

أحدهما: کونه من الحالات والطوارئ اللاّحقه للحکم الواقعی أو موضوعه، کحاله العلم والظنّ، وهو بهذا الاعتبار لا یمکن أخذه موضوعاً لحکم یضادّ الحکم الواقعی، لانحفاظ الحکم الواقعی عنده.

ثانیهما: اعتبار کونه موجباً للحیره فی الواقع وعدم کونه موصلاً إلیه منجّزاً له، وهو بهذا الاعتبار یمکن أخذه موضوعاً لما یکون متمّماً للجعل ومنجّزاً للواقع، وموصلاً إلیه، کما أنّه یمکن أخذه موضوعاً لما یکون مؤمّناً عن الواقع، حسب اختلاف مراتب الملاکات النفس الأمریّه، فلو کانت مصلحه الواقع مهمّه فی نظره، جعل متمّمه منجّزاً لحفظ نفس المؤمن لأنّه أولی بالرعایه وأهمّ فی نظره من مفسده حفظ دم الکافر، فحینئذٍ یقتضی جعل حکم ظاهری طریقی بوجوب الاحتیاط فی موارد الشکّ، تحرّزاً وحفظاً عن الوقوع فی مفسده قتل المؤمن، وکان خطاب الاحتیاط حینئذٍ نفسیّاً لا مقدّمیّاً، لوجود مصلحهٍ فی خطاب

الاحتيـاط دون المقـدّمی، فالاحتيـاط واجبٌ نفسـی للغير لا واجب بالغير، ولـذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفه الحكم الواقعی لا على مخالفه الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به...

إلى أن قال : هذا كلّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضی جعل المتمّم من إيجاب الاحتياط.

وإن لم تكن المصلحه مقتضيه لذلک، لعدم أهميّته، فللشارع جعل المؤمّن، كان بلسان الرفع كقوله صلى الله عليه و آله : «رُفع ما لاـ يعلمون»، أو بلسـان الوضع، كقوله صـلى الله عليه و آله : «كـلّ شـیء لک حلال»، فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستبقه من العقاب وإيجاب الاحتياط.

فـالرخصه المسـتفاده من رُفع يكون نظير الرخصه المسـتفاده من حكم العقـل بقبـح العقـاب بلا بيان، لا تنافی الحكم الواقعی ولا تضـادّه، والسـرّ فی ذلک هو أنّ هـذه الرخصه تكون فی طول الحكم الواقعی وتأخّر رتبتها عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ فی الحكم من حيث كونه موجباً للحيره فی الواقع، وغير موصلٍ إليه ولا منجّز له،فقد لوحظ فی الرخصه وجود الحكم الواقعی، ومعه كيف يعقل أن تضادّه) انتهى ملخّص كلامه(۱).

أقول: ويرد عليه :

أوّلًا: لا مجال للجمع بين ما ذكره هنا بقوله: (والسرّ فی ذلک هو أنّ هـذه الرخصه تكون فی طول الحكم الواقعی، وتتأخّر رتبتها عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ فی الحكم من حيث كونه موجباً للحيره فی الواقع وغير موصلٍ إليه، ولا

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۱۲ - ۱۱۹ .

منجّز له، فقـد لوحظ فی الرخصه وجود الحکم الواقعی، ومعه کیف یعقل أن تضادّ الحکم الواقعی.. إلی آخره)، مع کلامه سابقاً فی بـاب الأمـارات ردّاً علی الشیخ بقوله: (وفیه: إنّ الحکم الواقعی وإن لم یُؤخـذ فی موضوعه الشـکّ، إلاّ أنّه محفوظٌ فی حاله الشـکّ ولو بنتیجه الإطلاـق، کانحفاظه فی حاله العلم.. إلی آخره)؟ فهل کلامه الأخیر رجوع عن کلامه الأوّل، أم أراد شـیئاً غیر ظاهره، لابدّ من توضیحه، لأنّ الحکم الواقعی :

إن کان محفوظاً فی رتبه الشکّ کانحفاظه فی حاله العلم والظنّ، فلا یجوز أخـذه موضوعاً لحکم الضـدّ، وإلاّ اسـتلزم الجمع بین الحکمین المتضادّین .

وإن لم یکن محفوظاً فیحاله الشکّ،لزم منه التقیید بالعلم، وهذا هو الصواب.

وعلیه فلاـ مجال للفرار عن ذلک سوی الالتزام بما قلناه من عـدم کونه محفوظاً فی رتبته، لعـدم توجّهه فی مرحله الحکم الواقعی إلی ما هو المتأخّر عنه وجوداً ورتبهً کما حقّقناه، ولا نعیده حذراً عن التکرار الموجب للملال.

وثانیاً: إنّه لو سلّمنا إمکان أخذ الشکّ فی موضوع الحکم الظاهری، ولا یوجب التضادّ لاختلاف الرتبه والموضوع، فلِمَ لا تقولون بـذلک فی بـاب الطرق والأمـارات، بـأن یکون الموضوع فیه هو عـدم العلم بـالحکم الواقعی المسـتفاد من العقـل أو الشـرع علی حسب اختلاـف المبنی، وتکون الرتب فیه مختلفه، ولیس الحکم الواقعی منحفظـاً فی رتبه عـدم العلم به کانحفاظه فی رتبه العلم به.

والعجب عن صاحب «مصباح الاُصول» حیث نقض علی ذلک عند ردّه المحقّق النائینی حول اختلاف الرتبه فی الشکّ بقوله:

(إنّ اختلاف المرتبه لا یرفع التضادّ بین الحکمین، ولذا یستحیل أن یحکم

المولی بوجوب شیء ثمّ یرخّص فی ترکه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخیص متأخّرٌ عن الوجوب بمرتبتین، والسرّ فیه أنّ المضادّه إنّما هی فی فعلیّه حکمین فی زمانٍ واحد، سواءٌ کانا من حیث الجعل فی مرتبه واحده أو فی مرتبتین)، انتهی کلامه(۱).

وذلک لأنّ العلم بنفسه یعدّ طریقاً إلی ما وصل إلیه، فلا معنی لجعل ما وصل إلیه موضوعاً لرفعه، لأنّه حینئذٍ یکون محقّقاً لوجوده وتنجّزه، وهذا بخلاف الشکّ وعدم العلم، إذ هما لیسا من الطریق الواصل إلیه جزماً. فعلیه یمکن جعله موضوعاً لحکمٍ آخر مماثلٍ لحکم نفسه، أی الحکم الواقعی أو حکمٍ مخالفٍ للحکم الواقعی.

والفرق بین الموردین واضح؛ لأنّ طریقیّه الظنّ یکون تعبّدیّاً لا ذاتیّاً، فیمکن جعله موضوعاً له دون العلم، مع أنّه یمکن دعوی إمکان جعل العلم بالحکم أیضاً موضوعاً لترخیصه فی بعض الموارد، إذا رأی المولی المصلحه فی حقّ عبدٍ من عباده مثل علم شخص القطّاع والوسواس، حیث قد یؤخذ علمه بوجوب شیءٍ موضوعاً لعدم وجوبه، ولا یکون ذلک جمعاً بین الضدّین؛ لأنّ معنی ذلک الرجوع إلی سقوط الحکم الواقعی فی حقّه عن التنجّز لا عن الفعلیّه.

أقول: ثمّ ذکر صاحب «مصباح الاُصول» جواباً لرفع الغائله بما لا یخلو عن إشکال، حیث قال بعد تفصیل مورد التنافی بأنّه :

(إن کان فلابدّ وأن یکون فی مبدأ الحکمین أو منتهاهما)، ثمّ ذکر وجه عدم التنافی فیهما، إلی أن بلغ کلامه لرفع التنافی فی المنتهی، إلی أن قال:

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۰۷ .

(وأمّا عدم التنافی من ناحیه المنتهی، فلأنّ الحکم الظاهری موضوعه الشکّ فی الحکم الواقعی، وعدم تنجّزه، لعدم وصوله إلی المکلّف، فما لم یصل الحکم الواقعی إلی المکلّف، لا یحکم العقل بلزوم امتثاله، ولا باستحقاق العقاب علی مخالفته، فلا مانع من امتثال الحکم الظاهری، وإذا وصل الحکم الواقعی إلی المکلّف، وحکم العقل بلزوم امتثاله، وباستحقاق العقاب علی مخالفته، لا یبقی مجال للحکم الظاهری لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وبعباره أُخری: حکم العقل بلزوم الامتثال إنّما بعد وصول الحکم إلی المکلّف، بلا فرقٍ فی ذلک بین الحکم الواقعی والظاهری، ووصول کلام الحکیم إلی المکلّف فی عرض واحدٍ محالٌ لکون الحکم الظاهری دائماً فی طول الحکم الواقعی، فمع وصول الحکم الواقعی ینتفی الحکم الظاهری بانتفاء موضوعه، فلا یحکم العقل إلّا بلزوم امتثال الحکم الواقعی، ومع عدم وصول الحکم الواقعی لا یحکم العقل إلّا بلزوم امتثال الحکم الظاهری، فلا تنافی بین الحکمین فی مقام الامتثال أبداً.

والمتحصّل من جمیع ما ذکرنا فی المقام: أنّ الحکم الظاهری فی موارد الأُصول غیر المحرزه وإن کان متحقّقاً، إلّا أنّه لا مضادّه بینه وبین الحکم الواقعی أصلاً، لا بالذات باعتبار لحاظهما بأنفسهما، ولا بالعَرَض بلحاظ المبدأ والمنتهی.

وأمّا فی موارد الأمارات والأُصول ال-مُحرِزه، فلیس المجعول حکماً تکلیفیّاً لیلزم اجتماع الضدّین فی مورد المخالفه للواقع، وعلی تقدیر الالتزام بأنّ المجعول فیها أیضاً حکمٌ تکلیفی، فالجواب عن محذور اجتماع الضدّین، هو ما ذکرناه فی الأُصول غیر المحرزه)، انتهی کلامه(۱).

۱- مصباح الأُصول: ج۲ / ۱۱۰ .

أقول: وحدّ الإشكال فى كلامه هو إنّنا نجهل مراده من الوصول إلى المكلّف وعدم الوصول:

فإن كان المقصود منه هو مصادفه عمل المكلّف فى أحد طرفى الشكّ للواقع تنجيزاً أو تأميناً، يعنى صادفت البراءه والحلّيه الواقع، ولكن المكلّف عمل بالأصل غير عالمٍ بأنّه مصادفٌ، لزم منه أن يُقال بأنّ الحكم المتوجّه إلى المكلّف والذى امتثله هو الحكم الواقعى لا ـ الظاهرى؛ لأنّ الواقعى هنا موجودٌ، مع أنّه غير صحيح؛ لأنّ الواقعى الذى لا يعلمه، كيف يمكن أن يكون فى حقّه منجّزاً ولو كان مطابقاً له.

لا يقال: كيف تلتزمون بمثل ذلك فى الأمارات والاُصول المحرزه إذا صادفت الواقع.

لأنّا نقول: إنّ هذه الدعوى للفرق الموجود بينها وبين الاُصول غير المحرزه، لأنّها تعدّ طرقاً للواقع ، فإذا أصابت تنجّز الواقع ، وهذا بخلاف الاُصول غير المحرزه.

وإن كان مقصوده من الوصول هو علم المكلّف به وعدمه هو الشكّ به، يأتى السؤال حينئذٍ يسأل عمّا لو أتى بشىء مشكوك وصادف الواقع من غير أن يعلم بالمصادفه، فهل الحكم الواقعى حينئذٍ يكون موجوداً بالفعل أم لا ؟

فإنْ التزم بوجوده فهو نقيض لما ذكره من أنّه مع عدم الوصول، ليس له إلاّ ـ الحكم الظاهرى، أى يلزم امتثال الحكم الظاهرى دون الواقعى.

وإن التزم بعدم وجوده، لزم التصويب .

كما يجرى هذا الإشكال فى صوره عدم المصادفه ، حيث إنّ الحكم الواقعى

موجودٌ بالرخصه والظاهری علی خلافه ، أو بالعکس ، وإن لم یکن موجوداً فیلزم التصویب.

والأحسن أن یُقال: إنّ الحکم الواقعی بعد الإنشاء له مرتبتان من الوجود:

أحدهما الفعلیّه من دون التنجّز، والآخر الفعلیّه مع التنجّز، والذی یمکن جمعه مع الحکم الظاهری هو الأوّل منهما، إذ لا مانع بأن یکون للمشکوک الواحد حکمان فعلیّان أحدهما واقعی غیر منجّز، والآخر ظاهری منجّز، والذی لا یمکن جمعهما فیه هو الفعلی المنجّز، إذ لا یمکن أن یکون فی شیء واحد حکمان منجّزان بالمتماثلین أو المتخالفین، فعلی هذا لو کان المکلّف فی ظرف الشکّ عمل بالوظیفه، وصادف عمله الواقع، دون أن یعلم به، فالذی تنجّز علیه حینئذٍ هو الحکم الظاهری دون الواقعی، کما هو کذلک فیما لو لم یصادف. وأمّا لو عمل وصادف وعلم بالحکم الواقعی، کان المنجّز علیه هو الواقعی دون الظاهری، کما أنّ الأمر کذلک فی صوره عدم المصادفه.

وبالجمله: فالذی لا یمکن جمعهما من الحکمین هو المنجّزین من الفعلیّه لا الفعلیّه مطلقاً، ولعلّ الدقّه فی کلام صاحب «مصباح الاُصول» یرشدنا إلی إرادته لهذا المعنی، وعلیه یکون الجواب حینئذٍ صحیحاً وموافقاً لما ذکره الشیخ الأنصاری، من عدم إمکان تحقّق الجمع بین الحکم الظاهری والواقعی، لعدم وقوعهما فی مرتبه واحده وتعدّد موضوعهما.

هذا تمام الکلام فی محذور الثانی وهو تضادّ الحکمین.

أقول: بقی هنا محذوران آخران، هما :

١ - توهّم اجتماع الإراده والکراهه.

۲ - توهّم اجتماع المصلحه والمفسده،والذييعبّر عنهمابملاكات الخطابات.

وبما أنّ هذين المحذورين يشتركان فى الدليل، فالأولى أن نجمع بينهما فى البحث، فنقول:

أمّا عـدم التنافى فى المصـلحه والمفسـده لعدم وحده موردهما، إذ المصـلحه والمفسده فى الأحكام الواقعيّه تكون فى متعلّقاتها، بخلاف المصـلحه الموجوده فى الأحكـام الظـاهريّه، فإنّهـا تكون فى أصـل الإنشـاء لظرف الشكّ فى الحكم الواقعى، لا بلحاظ متعلّق الحكم الواقعى، لوضوح أنّ المتعلّق غير ملحوظٍ فى الحكم الظـاهرى، لما ثبت من إمكان وجود الحكم الظاهرى فى موردٍ لا يكون متعلّقاً ذا مصلحهٍ، لعدم وجود شيء فى الواقع، ولكن مع ذلک كان فى الحكم الظاهرى مصلحه من جهه وجود الصلاح فى التحفّظ عن الحكم الـواقعى مطلقـاً، لئلاّ يقع فى الاشـتباه، فيـوجب تفـويت الواقـع فى بعض الموارد، لأهمّيه الواقع فى نظر الشارع.

كما قـد يرخّص فى مقام الظاهر مع عـدم كون الواقع كـذلک، لما ثبت من قيام المصـلحه فى التسـهيل على العباد، وإن علم بأنّه ربّمـا يوجبُ الخطـأ، وتفويت الواقع، لكنّه لا غرو فيه، لعـدم أهميّه الواقع فى نظر الشـارع، مع ملاحظه مصـلحه التسـهيل، وعليه، فليس لنا مورد يجتمع هذان معاً، حتّى نبحث عن كيفيّه إمكان فرض اجتماعهما فى مرحله المصلحه والمفسده.

أقول: وممّـا ذكرنـا يظهر الأمر فى مرحله الإراده والكراهه المتعلّقتـان بالحكم الواقعى والظاهرى، إذ لا مجال لفرض اجتماعهما حتّى يستلزم المحذور، لما قد عرفت من تعدّد متعلّقهما .

کما ظهر من جمیع ما ذکرنا، الجواب عن استلزام ذلک طلب الضدّین وغیره، لما قد عرفت من أنّه عند الإصابه ما هو المنجّز یکون هو الحکم الواقعی، وفی صوره عدم الإصابه لا یتنجّز حکم فی حقّه إلاّ الحکم الظاهری فقط، فلا تنجّز للواقعی حتّی لا یقدر علی الامتثال، أو یزاحمه فی عالم المصلحه والمفسده والإراده والکراهه، کما لا یخفی، فالمسأله واضحه بحمد اللّه.

هذا کلّه تمام الکلام فی الجهه الثانیه من بیان معنی إمکان التعبّد بالظنّ، وإقامه الدلیل علی إمکان وقوعه وتحقّقه.

***

بیان وقوع التعبّد بالظنّ

بیان وقوع التعبّد بالظنّ

الجهه الثالثه: ولابدّ لنا قبل الشروع فی ذکر أدلّه الوقوع، بیان مقتضی الأصل عند الشکّ فی الحجّیه، ولیس المراد من الأصل هو خصوص الأصل العملی، بل المراد منه القاعده الأوّلیّه المستفاده من حکم العقل أو العقلاء أو عمومات النقل.

ولابدّ قبل الخوض فی المسأله من تقدیم اُمور، ینفعنا فی المقام:

الأمر الأوّل: لا یخفی أنّ للحجّه معنیین:

أحدهما: الحجّه المنطقی، وهی ما تکون وسطاً فی الإثبات، وطریقاً إلی الواقع، وما هو المتکرّر فی الصغری والکبری، ویُسمّی بالحدّ الوسط فی المنطق کالمتغیّر المتکرّر فی ناحیه الصغری والکبری فی المثال المعروف: (العالم حادثٌ) للتشکّل من قضیّتین وهما: (العالم متغیّر / وکلُّ متغیّرٍ حادث)، ولذلک یطلق هذا المعنی علی المعلومات التصدیقیّه الموصله إلی مجهولاتها.

وأمّا ما یطلق علی الأمارات العقلائیّه أو الشرعیّه، فإنّ إطلاق الحجّه علیها یکون من باب البرهان، فیسمّی ذلک بالبرهان العقلائی أو الشرعی، لا بما أنّها تقع وسطاً فی طریق الإثبات .

وثانیهما: الحجّه الاُصولی، وهی عباره عمّا یصحّ للمولی الاحتجاج به علی العبد عند المخالفه، وللعبد علی المولی عند الموافقه، وطلب الأجر إن قلنا بالاستحقاق، أو التماس الأجر فی صوره التفضّل والإحسان، والحجّه بهذا المعنی یطلق علیها الغلبه علی الخصم.

أقول: وهـذا المعنى الثانى هو الأنسب فى باب الاُصول، كما يـدلّ عليه اسـمه الموضوع عليها، ولكن لابدّ أن يعلم أنّه ليس معنى تعدّد معنييها عدم صحّه انطباق أحدهما على الآخر، ولو فى بعض الموارد، لإمكان صدق الحجّه فى موردٍ بكلا معنييه .

أمّا الحجّيه بالمعنى الأوّل: فهى تسـتلزم وجوداً وعـدماً صـحّه الانتساب إلى الشارع وعدمه، لأنّ الطريقيّه والوسـطيّه فى الإثبات لا يكون معنـاه سوى ذلـك، أى إثبـات كونه من الشارع إن كان شـرعيّاً، أو إلى المولى إن كان فى الاُمور العرفيّه وعُـدّ أمراً عرفيّاً، ولعـلّ الشـيخ نظر إلى هـذا المعنى من الحجّيه حيث ذهب إلى صـحّه الانتسـاب إلى الشـارع بواسـطه وجود الحجّيه،كمـا سـيأتى توضيحه إنْ شاء اللّه تعالى.

وأمّا الحجّيه بالمعنى الثانى: وهو ما يصحّ الاحتجاج به، فقد يُقال بأنّه لا ملازمه بين وجود الحجّه وصـحّه ثبوت الالتزام، والاستناد إليه وصحّه الإسناد إلى الشارع، كما صدرت مثل هذه الدعوى من الشيخ رحمه الله فى «فرائد الاُصول»، بقوله:

(وبالجمله: فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّمٌ إذا وقع على وجه التعبّـد به والتـديّن، إذا اسـتلزم طرح الأصل أو الـدليل الموجـود فى مقـابله أم لاـ وإذا وقع على غير وجه التعبّـد به، فهو محرّم إذا اسـتلزم طرح مـا يقـابله من الاُـصول والأـدلّه المعلوم وجوب العمل بها، هذا) انتهى كلامه(۱).

واعترض عليه من كلّ ناحيه .

أقول: ناقشه كثيرٌ من الأعلام بنفى الملازمه من الحجّيه وصـحّه الاسـتناد والالتزام إليه، وصـحّه الإسـناد إلى الشارع، للنقض بمثل الظنّ على تقدير الحكومه،

۱- فرائد الاُصول: ۳۱ .

حیث إنّه حجّه بـالمعنی الثـانی لکونه قاطعاً للعـذر، وبرغم ذلک لا یصـحّ معه الانتساب إلی الشارع، وهکـذا فی مثل الشکّ فی الشبهات البدویّه قبل الفحص، فإنّه حجّه مع أنّه لا یصحّ الانتساب إلیه، وأیضاً فی جعل الاحتیاط فی الشبهات البدویّه - کلّها أو بعضها - حجّه علی الواقع، مع أنّه لا یصحّ الانتساب إلیه.

وفیه: النقوض کلّها مخدوشه:

أمّا أوّلاً: فإنّ النسبه بین جواز الإسناد والنسبه إلی الشارع، وبین الحجّیه هی العموم من وجه، لإمکان النسبه إلی الشارع مع عدم کونه حجّه، کما قـد یصـحّ تحقّق الحجّه ولا یصحّ الانتساب إلیه کما فی الحجج العقلیّه، وقد یجتمعان کما هو الغالب، وهذا أمرٌ صحیحٌ غیر مستنکر، ولکن الشیخ رحمه الله لم یستدلّ بعدم جواز النسبه علی عدم الحجّیه، حتّی یورد علیه بعدم وجود الملازمه بینهمـا، بـل مـا التزم به الشـیخ رحمه الله هو أنّ العمل بالظنّ علی وجه التعبّـد والتـدیّن به عملٌ محرّم، سواءٌ أکان وجه حرمته من جهه عـدم حجیّه الظنّ، أو کـان من جهه أنّه حجّه، لکنّه لاـ یصـحّ الانتساب إلیه، لشرطیّه وجود العلم فی صـحّه الانتسـاب وهنا مفقود.

وأمّـا ثانیـاً: فإنّ النقض الأوّل غیر واردٍ، لأنّ الظنّ علی الانسـداد لیس بحجّه، ولا یسـتند إلیه تخویفٌ ولا تأمین، بل هما مستندان إلی العلم الإجمالی الموجود فی البین، فإنّ هنا اُموراً وهی من جهه إنّنا نعلم علماً إجمالیّاً بوجود الأحکام، ومن ناحیه اُخری نعلم بـأنّه لا یجوز الحکم بإیجاب الاحتیاط لما یترتّب علیه المفسـده، ومن ناحیه ثالثه نعلم بأنّه لا یجوز فرض البالغ مهملاً غیر مکلّف بشـیء من الأحکام، فمن مجموع هذه الاُمور یسـتنتج العقل ویحکم بأنّ أقرب الطرق إلی الواقع هو العمل بمقتضی الظنّ، فیکون الحجّه حینئذٍ هو العلم الإجمالی دون الظنّ.

وثالثاً: إنّ النقض الثانی أیضاً غیر وارد، لأنّ الشکّ بما هو شکّ لیس بحجّه قطعاً، بل هو حجّه بمقتضی العلم الإجمالی القائم علی وجود الأحکام فی البین، وأنّه لابدّ للإنسان أن یقوم بفحص شامل لیحصل علی الحکم الشرعی الصادر بحقّه، وفحصه یجب أن یکون إلی حَدٍّ یوجب حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، فإنّه قبل البحث والفحص عن الدلیل ومع وجوده فی الکتب المتداوله هو بنفسه بیان للمکلّف، فلا یجری فی حقّه قبح العقاب بلا بیان، فیصحّ عقوبته فی صوره ما لو استلزم ترک الفحص والنهی ترک الحکم الشرعی الموجود فی الکتب.

نعم، لو فحص ولم یجد شیئاً، فحینئذٍ یصحّ مع الشکّ ترک العمل عن ما هو الموجود حینئذٍ من الحکم فی البین، لجریان قاعده قبح العقاب بلا بیان فی حقّه، حیث لا یکون العلم الإجمالی له حجّه حینئذٍ، وکیف کان فلا یکون الشکّ فی الشبهات البدویّه حجّه أصلاً.

أقول: وممّا ذکرنا ظهر الجواب عن النقض الثالث، لأنّ إیجاب الاحتیاط فی الشبهات البدویّه لیس لأجل حجّیه الشکّ، بل قد عرفت أنّه من جهه أهمیّه الواقع المستکشف بالقرائن، أو من إیجاب الاحتیاط، فالحجّه فی الحقیقه هو الواقع، الذی قام العلم الإجمالی بوجوده، فإیجاب الاحتیاط رافع لموضوع حکم العقل، وهو قبح العقاب بلا بیان إذ هو بیانٌ له، فالشکّ لم یکن بحجّه حتّی یرد النقض المذکور علی الشیخ قدس سره .

وکیف کان، نرجع إلی أصل المطلب من بیان المراد من کلمه (الحجّه) بحسب الاستعمال، وذکرنا أنّه علی نوعین: المنطقی والاُصولی، أو ثلاثه بضمّ البرهان العقلائی والشرعی إلیهما، حیث قد یطلق علیه الحجّه فی عالم البرهان،

وإن لم يكن هذا حجّه اصطلاحيّاً من الوسطيّه فی الإثبات كما لا يخفی .

الأمر الثانی: فی المراد ممّا اشتهر علی الألسنه بأنّ الشكّ فی الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه .

قد يتوهّم أن يكون المقصود هو أنّ الشكّ فی إنشاء الحجّيه مساوقٌ للقطع بعدم إنشائها.

لكنّه فاسدٌ جدّاً، إذ لا ـ يعقل أن يكون الشیء مساوقاً لضدّه أو نقيضه، لوضوح أنّ الشكّ فی الوجود ضدّ للقطع بالعدم، بل باعتبارٍ يكون نقيضه هو أنّه مع الشكّ فی الحجّيه فهو يحتمل الحجّيه، ومع القطع بعدم الحجّيه معناه أنّه لا ـ يحتمل الحجّيه، واحتمال الحجّيه وعدمها نقيضان لا يجتمعان.

أقول: المراد من هذه الجمله، هو أنّ الشكّ فی إنشاء الحجّيه ملازمٌ للقطع بعدم الحجّيه الفعليّه، أی لا يترتّب عليه آثار الحجّيه من المنجّزيّه لدی الموافقه، والمعذّريه عند المخالفه، واستحقاق العقوبه مع المخالفه بحكم العقل، والمثوبه لدی الموافقه والامتثال وغير ذلك علی حسب اختلاف المبانی، فيظهر من محلّه إن شاء اللّه تعالی.

البحث عن المراد من التشريع المحرّم

البحث عن المراد من التشريع المحرّم

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ التشريع الذی حرّمه الإسلام، هل هو القول بغير العلم المبحوث عنه فی المقام، أم شیءٌ آخر؟

أمّا المحقّق النائينی: فالذی يظهر من كلامه وما نُسب إليه، هو دعوی الاتّحاد بينهما، حيث جعل أوّلاً حكم العقل هنا إطباق العقلاء علی تقبيح العبد

وتوبيخه على تشريعه، وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه، لأنّ ذلک تصرّفٌ فى سلطنه المولى وخروجٌ عمّا يقتضيه وظائف العبوديّه، ثمّ عقد البحث فى قبح التشريع من جهاتٍ اُخر.

فأورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى تهذيبه بقوله: (الثانى: ربما وقع الخلط بين عنوانى التشريع والقول بغير علم، فاستدلّ بما يدلّ على حرمه القول بغير علم على حرمه التشريع، مع أنّ بينهما فرقاً:

فإنّ التشريع عباره عن إدخال ما ليس فى الشريعه فيها، وإن شئت قلت تغيير القوانين الإلهيّه، والأحكام الإلهيّه بإدخال ما ليس فى الدِّين فيه، وإخراج ما هو منه عنه، وهذا ما يُسمّى بدعةً، فلا كلام فى حرمته ومبغوضيّته.

وأمّا تفسير التشريع بالتعبّد بما لا يعلم جواز التعبّد به من قبل الشارع:

فإن اُريد منه التعبّد الحقيقى جدّاً، فلا شكّ أنّه أمرٌ غير ممكن، خارجٌ عن اختيار المكلّف،إذ كيف يمكن التعبّد الحقيقى بأن يعلم أنّه عبادى، فإنّ الالتزامات النفسانيّه ليست واقعه تحت اختيار النفس، حتّى توجدها فى أىّ وقتٍ شاء.

وإن اُريد منه إسناد ما لم يعلم كونه من الشريعه أيّها، فهو أمرٌ ممكن، لكنّه غير التشريع، بل عنوانٌ آخر محرّم أيضاً، ويدلّ على حرمته ما ورد من حرمه القول بغير علم، وما ورد من أدلّه حرمه الإفتاء والقضاء بغير علم، على إشكالٍ فى دلاله القسم الثانى، بلحاظ أنّ الحكم إنشاءٌ لا إسناد إلى الشرع.

وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما أفاده بعض الأعاظم قدس سره حيث جعل العنوانين واحداً)، انتهى كلامه(۱).

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۵۵ .

وفيه: الإنصاف أنّ الدقّه والتأمّل يقتضيان القول بأنّ عنوانى التشريع والقول بغير العلم عنوانان مستقلّان، تكون النسبه بينهما هى العموم من وجه، إذ قد يكون الإسناد إلى الشارع تشريعاً من دون أن يصدق عليه القول بغير علم؛ لأنّ إسناده إليه كان عن علم بعدم كونه من الشارع، فمع ذلك ينسب إليه، فإنّه ينطبق عليه عنوان التشريع قطعاً، لكونه إدخالاً ـ فى الدِّين بما ليس منه، أو إخراجاً عنه بما كان منه.

وقد يصدق عليه القول بغير علم، ولا يصدق عليه التشريع، وهو مثل ما لو أسند إليه ما لا يعلم كونه من كلامه، لكن لم يكن من الاُمور الشرعيّه، بل كان من الاُمور العاديه والحكائيّه، فإنّه لا يصدق عليه التشريع لعدم كونه من الاُمور التعبّديّه حتّى يصدق عليه التشريع، ولكن يصدق عليه القول بغير علم.

وقد يجتمع كلاهما معاً مثل ما لو أسند إلى الشارع ما ليس بعلم كونه منه، مع كونه من الاُمور التعبّديّه التشريعيّه، فإنّه يصدق عليه القول بغير علم كما يصدق عليه التشريع أيضاً، هذا إن لم نعتبر فى التشريع انتساب شىء يعلم عدم كونه منه إليه، بل يكفى فى صدقه انتساب ما لا يُعلم كونه منه إليه أيضاً، وإلّا ربما تكون النسبه حينئذٍ هو التباين أو العموم المطلق، إذ يصدق على كلّ تشريع عنوان أنّه قول بغير علم، بخلاف عكسه لإمكان صدق القول بغير علم بخلاف التشريع.

اللّهُمَّ إلاّ ـ أن يعمّم التشريع فى مثل نسبه الأعمال إلى الشارع، بأن يأتى عملاً يفهم كونه من الشارع، فإنّه يصدق عليه التشريع حينئذٍ دون القول بغير علم، إلاّ ـ أن يكون إفهامه بالقول، ونقول بتعميم المراد من القول بغير العلم حتّى لمثل هذا القول الحاكى عن عملٍ منسوب إلى الشرع .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى تعدّد العنوانين، كما ورد فی كلام المحقّق الخمينی رحمه الله صحيحه، ولكن هذا التعدّد لا يوجب عدم صدق أحد العنوانين وعدم اجتماعهما فی موردٍ، بل قد يجتمعان فی موردٍ لأجل تطبيق العنوانين عليه إذا اجتمعا فی موردٍ واحد.

كما أنّ دعوى أنّ كلّ ما هو قولٌ بغير علم يعدّ تشريعاً ليست بصحيحه، لما قد عرفت من جواز صدقه عليه تارةً إن عمّمنا متعلّق التشريع لمورد العلم بعدم كونه من الشارع ومنسوباً إليه، ومع عدم العلم بكونه منه وينسب إليه، واُخرى منحصراً فی صوره العلم بعدم كونه منه وينسب إليه، حيث قد عرفت تباينه حينئذٍ مع القول بغير العلم، إن كان المراد من العلم هو الوصفی منه، وأمّا لو كان المراد منه هو الدليل والحجّه، كما هو الصحيح، فلازمه صحّه انطباقه على مورد التشريع ولو بالانحصار، لأنّه أيضاً قولٌ بغير حجّه، كما لا يخفی.

ولعلّ لمثل هذا أوجب أن لا يذكر الشيخ رحمه الله عند ذكره دليل حرمه التعبّد بالظنّ أدلّه حرمه التشريع.

وعليه، فالأولى ما فعله الشيخ قدس سره من ذكر أدلّه هذه المسأله منحازاً عن أدلّه حرمه التشريع، وإن فرض فی موردٍ إمكان صدقه عليه أيضاً، وإن كان الالتزام بتعدّد الحرمه والعقوبه للعنوانين فی مثل هذه الموارد مشكلٌ جدّاً.

هذا كلّه إن فسّرنا التشريع بأنّه العلم بعدم كونه من الشرع وينسب إليه، أو الأعمّ منه ومن عدم العلم بكونه منه، وكون القول بغير علم تارةً بالمعنى الوصفی وهو القول من دون قطع وعلم بكونه من الشارع، واُخرى يكون بمعنى الحجّيه والدليل، كما هو الصحيح فی الإطلاقات، فعلى هذا يوجب انطباق القول بغير علم

على كثير من التشريعات، لما ثبت أنّ التشريع على كلا معنييه يعنى نسبه الحكم بغير حجّه، إلّا أن يكون التشريع بالعمل فقط دون النسبه إلى الشارع، فيكون حينئذٍ تشريعاً عمليّاً دون القول بغير علم وحجّه.

وعلى هذا التقدير لو تمسّك لإثبات حرمه القول بغير العلم والحجّيه فى الاُمور الشرعيّه، بلزوم ذلك تحقّق التشريع المحرّم، فيشمله أدلّته ليست بدعوى مجازفه، وإن كان هذا لا يثبت كون كلّ قول بغير علم وحجه هو تشريعاً، كما لا يثبت بذلك أنّ كلّ تشريع يكون قولاً بغير حجّه، لإمكان وقوعه عملاً لا قولاً.

وأيضاً: لا يبعد دعوى أنّ اجتماع هذين العنوانين أو أزيد لا يوجب تحقّق تعدّد العنوان تعدّد العقوبه، لإمكان استكشاف المناط والملاك الشرعى فى المورد، وأنّ مقصود الشارع هو الانزجار عن وقوع مثل ذلك خارجاً، فيكفى فيه وقوع النهى عنه ولو بواحدٍ من العنوانين، فالنهى الوارد عليه من سائر العناوين ربما لا يوجبُ تكليفاً مستقلاً، بل غايته تحقّق الشدّه فى مثله، فيؤكّد التوبيخ، فيستحقّ المكلّف العاصى عقوبه واحده لكنّها شديده، برغم انطباق عناوين متعدّده على العمل، هذا وقد يستظهر من الأدلّه عدم تداخل العقوبه بتعدّد العنوان والمعنون كما لو غصب خمراً وشربه، فإنّه قد فعل حرامين، وانطبق عليه العنوانان ولكن لا يتداخل العنوانان، بل يستحقّ لكلّ واحدٍ من الفعلين عقوبه مستقلّه، هذا بخلاف وقوع فعل الزنا المستلزم لمجموعه اُخرى من سائر المحرّمات كمسّ بدن الأجنبيّه وتقبيلها والنظر إليها، حيث أنّ كلّ واحد منها يعدّ معصيه مستقلّه فى المعصيه فى حال الانفراد دون الانضمام مع الزنا، ولذلك يعاقب عقوبه واحده لا متعدّده، وهكذا فى المقام فإنّ عقوبه التشريع يعدّ أشدّ ويكتفى به عن عقوبه القول

بغير علم والافتراء أو غير ذلك .

وأمّا إن جعلنا التشريع أمراً واقعيّاً من دون دخاله للعلم فيه، أى نفس إدخال ما ليس فى الدِّين فيه أو إخراجه عنه بما هو منه تشريعٌ واقعاً، فتارةً يقع التشريع مع العلم بذلك، واُخرى مع الظنّ به، وثالثه مع الشكّ، ولا موضوعيّه لمثل هذه الحالات فى واقعيّته، بل إنّها قد تصيب الواقع وقد لا تصيب، وهذا هو مراد المحقّق الخمينى قدس سره كما قد صرّح فى الأمر الثالث، فإسناد الشىء المشكوك إلى الشارع ليس تشريعاً مطلقاً، بل التشريع هو الإدخال الواقعى فى الشريعه، لا ما إذا أدخل وهو ظانّ أو شاك بالدخول، وعليه فلا وجه حينئذٍ للتمسّك بأدلّه حرمه التشريع إلاّ إذا صادف ذلك، وهذا بخلاف التمسّك بأدلّه القول بغير حجّه، فهو صحيح بلا إشكال .

أقول: ولكن الإنصاف الالتزام بأنّ التشريع أمر واقعى من دون دخاله العلم واعتقاد المشرّع فيه مشكلٌ جدّاً، ومن مستبعداته أنّه لا إشكال فى حرمه التشريع فى الإسلام، ولازمها صدق التشريع فيما لا يعلم كونه منه، بل حتّى ولو أدخل وزعم أنّه ليس إدخالاً فى الدِّين، ولكن كان فى الواقع إدخالاً فإنّ أدلّه حرمه التشريع تكون شامله له، نعم قد يقال بتخصيص إطلاق أدلّه حرمه التشريع بما يكون بعضه حلالاً وبعضه حراماً، لكن الالتزام بتجويز بعض أقسامه ولو من غير علم، ممّا لا يقبله الطبع السليم.

وعليه، فالأولى تفسير التشريع ما ذكره المحقّق النائينى، بل قد يستظهر ذلك أيضاً من كلام الشيخ قدس سره فى موارد تعرّضه .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ التمسّك بأدلّه حرمه التشريع فى المقام لا يعدّ

سخیفاً کما قیل، لکنّه لم یکن بتمام فی کلّ مصادیق القول بغیر حجّه، إذ ربّما یکون قولاً بغیر علم من دون أن یصدق علیه التشریع، کما لو نسب إلی الشارع أمراً غیر مرتبط بأمر الدِّین.

أقول: وممّا ذکرنا یظهر وجهان آخران :

الأوّل: لابدّ فی صدق التشریع من وجود القصد والالتزام، فنفس العمل من دون قصد للإدخال لا یوجب صدق تشریع علیه، وإن کان واقعاً تغییراً وإدخالاً فی الدِّین .

والثانی: إنّ العمل الصادر منه عن قصدٍ، یجعل نفس العمل حراماً کما اختاره الشیخ النائینی، لا أن یکون التشریع من الآثام القلبیّه فقط من دون سرایه قبحه إلی العمل کما علیه المحقّق الخراسانی، وعلیه فلو باع العنب لیجعله خمراً أو باع الخشب لیجعله صنماً، فإنّ نفس هذا القصد یوجب سرایه قبحه إلی العمل، ویصبح البیع حراماً کما حکم بحرمته فی بعض النصوص، کالخبر المرویّ فی «تحف العقول» وغیره، وعلیه فتاوی الفقهاء فی رسائلهم العملیّه. وهکذا الأمر فی المقام حیث أنّ ما یصدق علیه التشریع موجبٌ لحرمه العمل الصادر منه لذلک .

البحث عن منشأ قبح التشریع

البحث عن منشأ قبح التشریع

أقول: یدور البحث فی المقام عن أنّ حکم العقل بقبح التشریع، هل یعدّ من الأحکام العقلیّه التی لا ـ یمکن استتباعها حکم شرعی، نظیر حکم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصیه، بحیث لو ورد فی حقّهما من ناحیه الشارع أمر أو نهی یُحمل علی الإرشاد، أو یکون من الأحکام العقلیّه التی یمکن أن یستتبع الخطاب

الشرعی بالحرمه حکماً عقلیّاً مثلها،فلا یُحمل الأمر الصادر ونهیه إلّا علی المولویّه.

ذهب إلی الأوّل المحقّق الخراسانی، خلافاً للشیخ والنائینی حیث اختار الثانی، وهذا هو الحقّ إذ هو ممّا تناله ید الجعل الشرعی، لأنّه یکون من الحکم الابتدائی للعقل بـذلک، وهو حکمه بأنّ التصـرّف فی سلطنه المولی قبیحٌ، فیکون هذا من قبیل ما یقع فی سلسـله العلل من المصالـح والمفاسـد للأحکام الشـرعیّه، بخلاف حکم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصـیه، فإنّه واقع فی سلسـله المعلول للأحکام الشرعیّه، أی بعد صدور حکم الشرع یَحکم العقل بحسن الطاعه لذلک الحکم وقبح معصیته، ولذلک تری أنّ الشیخ قدس سره قد تمسّک لإثبات قبح القول بغیر علمٍ أو قبح التشریع بالأدلّه الأربعه. ولکن فیه إشکال :

لأنّ التشریع اصطلاحاً لا یکون إلّا بعد وجود الأحکام وصدورها عن الشرع، فحینئذٍ یصحّ صدق عنوان إدخال ما لیس من الدِّین فیه، فیکون واقعاً فی سلسله المعالیل فی الجمله.

وعلیه، فالأـحسن أن یقال فی وجهه: بأنّ ما کان من المستقلّات العقلیّه فأوامر الشارع فیه إرشادی مثل قبـح الظلم ووجوب شـکر المنعم، ومـا لاـ یکون من المستقلّات لاحتیاجه إلی الحکم الشـرعی قبله کما فی المقام، فالحکم الشـرعی فیه یکون مولویّاً کما علیه الشیخ رحمه الله .

الأمارات وشرط صحّه التعبّد بها

الأمارات وشرط صحّه التعبّد بها

أقول: إذا عرفت هـذه الاُمور الثلاثه، فنلشـرع فی بیان المراد من صـحّه التعبّد بالأماره التی یُعلم کونها من الشارع، وعدم صـحّتها فی الأمارات التی لا یُعلم کونها منه.

تحرير محلّ النزاع: البحث فى المقام عن أنّ صحّه الالتزام بها فى الاُولى وعدمها فى الثانيه هل تعدّان من لوازم الحجّيه، بحيث يُستكشف من عدم صحّه الالتزام والإسناد عدم حجّيتها، كما عليه الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق النائينى والسيّد الخوئى؟

أو أنّ الحجّيه من اللّوازم الأعمّ لصحّه الالتزام والانتساب، بل آثار الحجّيه ولوازمها هى المنجّزيه عند الإصابه، والمعذّريه عند المخالفه، ولا تترتّب مع الشكّ فى الحجّيه تلك الآثار من المنجّزيه والمعذّريه، والتجرّى فى المخالفه عند عدم إصابه الواقع، والانقياد لدى الموافقه غير المصيبه كما عليه صاحب «الكفايه» والمحقّق العراقى والحائرى والخمينى رحمهم اللّه وغيرهم؟

أقول: الأقوى والأنسب بملاحظه بحثنا فى المسائل الاُصوليّه هو الأخير، إذ الحجّيه فى باب الاُصول تكون بالمعنى الثانى أنسب، إذ إثبات صحّه الالتزام والانتساب وعدمهما بالأدلّه الأربعه تتناسب مع المسائل الفرعيّه.

وأمّا كون صحّه الالتزام والانتساب من آثار الحجّيه، فممّا لا شبهه فيها من هذه الناحيه، أى إذا أحرز فى شىء صحّه انتسابه إلى الشارع، وصحّه الالتزام به، فلا إشكال فى صدق الحجّيه عليه وأنّه حجّه عند العقلاء، إلّا أنّ صدق كليّه القضيّه فى عكسه غير معلوم؛ أى ليس كلّ ما يصدق عليه الحجّه يصدق عليه صحّه الإسناد إلى الشارع، لإمكان أن تكون الحجّه من الحجج العقليّه، ولعلّ الشيخ رحمه الله أراد بكلامه أنّه لو لم نعلم من صحّه التعبّد بشىء صحّه إسناده إلى الشارع، كان لازمه عدم حجّيه ذلك شرعاً، وهذا يعنى أنّه لا يمكن إسناد جواز التعبّد إلى الشرع، لكنّه لا ينافى أن تكون حجّه عقلاً مثلاً.

وکیف کان، فقد ظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ القاعده والأصل عند الشکّ فی حجّیه شیء، هو الحکم بعدمها، أی بعدم ترتّب آثار الحجّیه علیه، وهو ثابتٌ عند الاُصولیّین فی الجمله، وإن کان البحث فی معنی الحجّیه من جهه الآثار مورد خلاف بینهم کما عرفت.

استدلال الشیخ علی حرمه الإسناد دون العلم

استدلال الشیخ رحمه الله علی حرمه الإسناد دون العلم

استدلّ الشیخ بالأدلّه الأربعه علی حرمه التعبّد بالظنّ والأماره التی لا یعلم التعبّد بها من قبل الشارع، علی فرض الغضّ عمّا قلنا:

أمّا دلیل الکتاب:

۱ - آیه الافتراء، وهی قوله تعالی: «قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ»(۱)، بناءً علی أنّ الإسناد إلی اللّه فی الشیء المشکوک حجیّته، وما لا یعلم دخوله فی الحجج الشرعیّه یعدّ افتراءً علیه تعالی، فقد یکون دخوله موضوعیّاً، نظیر دخول إسناد ما یُعلم عدم کونه منه تعالی إلیه، أی یکون للإفتراء فردان أحدهما ما یُعلم عدم کونه منه، والآخر ما لا یعلم.

وقد یکون دخوله فیه حکماً لوقوعه فی مقابل الإذن ، أی کلّما لم یکن مع الإذن.

وما نحن فیه من قبیل القسم الأخیر، فهو افتراءٌ وحرام، وهذا کما عن المحقّق النائینی تبعاً للشیخ قدس سره .

وناقش فیه المحقّق الخمینی فی تهذیبه أوّلاً: بأنّ الالتزام الجزمی بما شُکّ

۱- سوره یونس: الآیه ۵۹ .

کونه من المولی أم لا أمرٌ ممتنع لا حرام.

وثانیاً: أنّ الافتراء عباره عن الانتساب إلی اللّه تعالی عمداً وکذباً، إذ الافتراء لغهً هو الکذب لا انتساب المشکوک فیه إلیه، وما ذکره صاحب«المصباح» من أنّ الافتراء وإن کان لغهً هو الکذب، إلاّ أنّه لوقوعه فی مقابل قوله: «أَذِنَ لَکُمْ»یعمّ المقام أیضاً ضعیفٌ، فإنّ المراد من الإذن هو الإذن الواقعی، لا الإذن الواصل حتّی یقال بأنّ عدم وصول الإذن یلازم کونه افتراءاً کما لا یخفی.

والأولی الاستدلال علی حرمه الانتساب بقوله تعالی: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّی الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالاْءِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِکُوا بِاللّه ِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَی اللّه ِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ(۱)»(۲) انتهی محلّ الحاجه.

أقول: لکن بعد التأمّل والدقّه یظهر صحّه کلام الشیخ والنائینی رحمهماالله من التمسّک بآیه الافتراء، مضافاً إلی الآیه المذکوره والمتمسّک بها فی کلامه، لإمکان الجواب عن المناقشه :

أمّا الاُولی: فیما ذکره نفسه رحمه الله قبل عدّه صفحات من أنّ المراد هنا لیس هو الانتساب إلیه تعالی مع الجزم الحقیقی کذلک، بل المقصود هو صرف الإسناد إلیه تعالی فیما لا یُعلم کونه منه، وهو أمرٌ ممکن، وإلاّ لولا ذلک لکان تمسّکه بالآیه الثانیه أیضاً مخدوشاً، لوضوح أنّ المراد من القول هنا وفیها أیضاً الإسناد لا صرف المقاوله بلا إسناد.

۱- سوره الأعراف: الآیه ۳۳ .

۲- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۲۵۸ .

وعن الثـانی: بـأنّ المراد الإـذن فی هـذه الآـیه، هو الإـذن الواصـل لا الواقعی لظهور لفظ (لکم) فی الآیه فی الوصول، فما دام لم یصل إلیه الإذن، إذا أسـند إلیه جزماً یکون کذباً وافتراءاً وإسناداً بلا إذن، وقولاً بغیر علم، وإن لم یکن حقیقه کذباً وافتراءً لأجل وجود الشـکّ فیه، ومضافاً إلی إمکان کونه فی الواقع مأذوناً فیه، أی صادراً عن الشارع وهو لا یعلم، ولـذلک قـد أجاد المحقّق النائینی فی تعبیره بأنّ مثل هذا العمل یعدّ افتراءً حکماً لا موضوعاً کما هو واضح للمتأمّل.

۲ – الآیه الثانیه: وهی قوله تعالی: «وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُکُمْ الْکَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَی اللّه ِ الْکَذِبَ»(۱) بناءً علی کونها وارده فی القول بغیر علم.

أمّا السنّه: فأخبار منها ما رواه أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبیه، رفعه عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال:

«القضاه أربعه ثلاثه فی النار وواحـد فی الجنّه: رجلٌ قضـی بجور وهو یعلم فهو فی النار، ورجلٌ قضـی بجور وهو لا یعلم فهو فی النار، ورجلٌ قضی بالحقّ وهو لا یعلم فهو فی النار، ورجلٌ قضی بالحقّ وهو یعلم فهو فی الجنّه»(۲).

وقد اسـتدلّ بالفقره الثالثه وهی: «رجلٌ قَضی بالحقّ وهو لا یعلم»؛ بناءً علی أنّ التوبیخ لأجل القضاء بما لا یعلم، لا بما أنّه لیس له أهلیّه للقضاء وتصدّی للقضاء وإلاّ لکان خارجاً عن موضع البحث فی المقام .

اعترض علیه سیّدنا الخمینی قدس سره بقوله: (وما ورد من أدلّه حرمه الإفتاء

۱- سوره النحل: الآیه ۱۱۶ .

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶ .

والقضاء بغير علم – على إشكال فى دلاله القسم الثانى – بلحاظ أنّ الحكم إنشاءٌ لا إسناد إلى الشرع)(١).

أقول: ولاـ يخفى ما فيه فإنّ مجرّد صرف الإنشاء لولا ملاحظه حال كونه حكماً منسوباً إلى الشرع لا حرمه فيه، مثل ما لو نُصب الشخص لكى يكون قاض للتحكيم بين المتنازعين، بأن تراضيا المتخاصمان على ما يحكم به شخص ثالث، حتّى ولو لم يكن حكمه موافقاً للشرع، فحكمه لرفع النزاع بينهما بتوافقهما، من دون نظر إلى ما هو الشرعى فى البين، اللّهُمَّ إلاّ أن يعتبر فى مطلق القاضى حتّى ولو كان قاضياً للتحكيم، ما هو المعتبر فى القاضى المنصوب من لزوم أن يكون حكمه موافقاً لما قرّره الشارع، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى أنّ سبب تقريع المفترى ما نسبه من حكمه إلى الشرع، فيكون الاسناد فيه مع عدم قيام ما يوجّه نسبته علّه للمذمّه ودخول النار، وهو المطلوب.

وفيه: الذى يمكن أن يُقال فيه، هو: إنّ سند الحديث ضعيفٌ لكونه مرفوعاً، إلاّ أنّ عدّه من وجهاء الأصحاب وبعضهم معتبرٌ واقعه فى السلسله، والروايه مشهوره من حيث الاستناد بين أصحاب الاستدلال، فلعلّها كانت معمولاً بها بينهم، وهذا المقدار لعلّه يكفى فى جواز الاعتماد عليه فى المسأله، مع وجود سائر الأدلّه كآيتى الإفتراء والقول بغير العلم .

الإجماع: فقد ادّعاه الوحيد البهبهانى قدس سره والتزم بأنّ حرمه العمل بما لا يعلم نسبه صدوره من الشارع من البديهيّات عند العوام فضلاً عن الخواص.

وقد أورد عليه أوّلاً: بأنّه موهون للعلم بمستنده.

١- تهذيب الاُصول: ج٢ / ١٥٥ .

وثانیاً: بما أفاده صاحب «الکفایه» فی حاشیته بأنّ ما ادّعاه الفرید البهبهانی قدس سره (فلو سُلّم لا یکاد یصحّ دعوی الإجماع فی مثل هذه المسأله التی تکون عقلیّه، مع أنّ الظاهر إراده أنّ العلماء بما هم عقلاء یکون عدم الجواز عندهم بدیهیّاً، لا بما هم علماء متدیّنون بهذه الشریعه، کما یشهد بذلک مشارکه العوام معهم فی ذلک علی ما ادّعاه قدس سره)(۱).

ولکن یمکن أن یُجاب عن الأوّل: بأنّ الإجماع المُدّعی لیس کسائر الإجماعات حتّی یوجب العلم بمستنده وهناً فیه؛ لأنّ الظاهر کون المراد منه هو دعوی الضروره فی حکم العقلاء بذلک، أی إنّه حکمٌ لا یکاد یُنکر.

أمّا الإشکال الثانی: فإنّ الجواب عنه یظهر ممّا قیل فی الجواب عن الأوّل، من أنّه یصحّ فی مثل الإجماع المتعارف لا ما الذی ادّعاه، فإنّه یکون أقوی من الإجماع، فکأنّه یعدّ من ضروریّات العقلاء بما هم عقلاء، فکأنّه ینضمّ إلی الأدلّه الثلاثه أی الکتاب والسنّه والعقل، حکم العقلاء المشتمل علی الإجماع المتعارف قطعاً.

العقل: ولا مجال للشکّ فی حکومه العقل بقبح المداخله فی سلطنه المولی بالانتساب إلیه ما لیس یعلم کونه منه، بل یظهر من صاحب «الکفایه» فی حاشیته کونه من المستقلّات العقلیّه، حیث قال:

(بل لو کان ما ظاهره ذلک (أی الدلاله علی حرمه العمل بغیر العلم) فهو محمولٌ علی الإرشاد إلی ما یستقلّ به العقل من الإثم القلبی لما عرفت .. إلی آخر کلامه)(۲).

۱- درر الفوائد فی شرح الفرائد: للخراسانی: ۴۰ .

۲- درر الفوائد: للخراسانی: ۴۱ .

وبالجمله: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ما ادّعاه الشيخ رحمه الله من حرمه العمل بما لا ـ يعلم كونه منه لا ـ يكون بعيداً عن الصواب، ولا يتوهّم أنّ مقتضى ذلک هو حرمه العمل والإتيان بالمشکوک فی مقام الاحتياط، لأنّک تعلم أنّه فرق بين أن يأتی بالشیء المشکوک برجاء المطلوبيّه ودرکاً للواقع، وبين أن يأتيه بأنّه من اللّه تبارک وتعالی من الحسن عند العقل والعقلاء فی الأوّل، والقبح فی الثانی، وهو واضح لا ستره فيه.

استدلال المحقّق الخوئی علی حرمه العمل بالظنّ

استدلال المحقّق الخوئی علی حرمه العمل بالظنّ

أسند صاحب «مصباح الاُصول» إلی الشيخ قدس سره ، أنّه بعدما أسّس الأصل، تمسّک لإثبات حرمه العمل بالظنّ بالعمومات والآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، کقوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(۱) ونحوه، وذکر أنّ مقتضی هذه الآيات هو حرمه العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل، وأنّ نسبه أدلّه الحجّيه إلی تلک العمومات هی نسبه المخصّص إلی العام، فالشکّ فی حجّيه شیء يکون شکّاً فی التخصيص، والمرجع فيه إلی عموم العام(۲).

ثمّ قال: (وأورد عليه المحقّق النائينی رحمه الله : بأنّ أدلّه حجّيه الأمارات حاکمه علی الأدلّه المانعه؛ لأنّ دليل حجّيه الأمارهُ يخرجها عن الأدلّه المانعه موضوعاً، إذ موضوعها غير العلم، ومفاد دليل الحجّيه کون الأماره علماً بالتعبّد، فهو نافٍ للحکم بلسان نفی الموضوع، وتخصيصٌ بلسان الحکومه، فعند الشکّ فی حجّيه

۱- سوره الإسراء: الآيه ۳۶ .

۲- فرائد الاُصول: ص۶۹، ط حجريّه .

شیء لا یصحّ التمسّک بالعمومات المانعه، لکون الشبهه مصداقیّه باعتبار أنّه یحتمل أن یکون هذا الشیء علماً بالتعبّد)(۱)، هذا ملخّص کلامه .

ثمّ أورد رحمه الله علی المسأله وجعلها فی مقامین:

المقام الأوّل: (إنّ الآیات الناهیه عن العمل بغیر العلم، إرشادٌ إلی حکم العقل بعدم صحّه الاعتماد علی الظنّ، وإنّ العمل به ممّا لا یحصل معه الأمن من العقاب، ولا یحصل الأمن بالعلم أو بما ینتهی إلیه کالعلم بالأماره التی دلّ علی حجّیتها دلیلٌ علمی.

ثمّ تمسّک بقوله تعالی: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ»(۲)، وکذلک قوله تعالی: «فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ»(۳).

ثمّ قال: إذا کانت الآیات إرشاداً إلی حکم العقل، فکیف تکون قابله للتخصیص، إذ لا یصحّ أن یُقال: (إنّ الظنّ لا یُغنی عن الحقّ شیئاً)، بأن یقال: إلاّ الظنّ الفلانی فإنّه یُغنی عن الحقّ، فإنّ لسانها آبٍ عن التخصیص.

وأمّا الظنّ الذی قام علی حجّیته فی موردٍ دلیلٌ علمی، فلیس فیه الاعتماد علی الظنّ، بل الاعتماد علی الدلیل العلمی القائم علی حجّیه الظنّ، فهو المؤمّن من العقاب لا الظنّ.

المقام الثانی: إنّ ما ذکره النائینی من حکومه أدلّه الحجّیه علی الأدلّه المانعه صحیحٌ، إذ معنی الحجّیه فی الأماره هو اعتبارها عِلْماً فی عالم التشریع، فتخرج عن أدلّه المانعه موضوعاً، إلاّ أنّ ذلک لا یوجب عدم صحّه التمسّک بالعمومات

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۶۱ .

۲- سوره البقره: الآیه ۱۱۱ .

۳- سوره إبراهیم: الآیه ۱۰ .

المانعه عند الشکّ فی الحجّیه، ولا یکون الشکّ فیها من الشبهه المصداقیّه، إذ الحجّیه الواقعیّه ممّا لا یترتّب علیه أثرٌ ما لم تصل إلی المکلّف، فالحکومه إنّما هی بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجیّته إلی المکلّف عملٌ بغیر علم، وإن کان حجّهً فی الواقع إذ کونه حجّه فی الواقع مع عدم علم المکلّف بالحجّیه، لا یجعل العمل به عملاً بالعلم کما هو ظاهر)، انتهی ملخّص کلامه(۱).

ویرد علی کلامه بما قاله فی المقام الأوّل: بما قد عرفت بأنّ حرمه العمل بغیر العلم وإن کان العقل یحکم به ویُصحّحه، إلّا أنّه لیس من المستقلّات العقلیّه حتّی یکون الحکم الصادر من الشارع فی حقّه حکماً إرشادیّاً، بل هو من غیر المستقلّات، وفی مثله یصحّ جعل الحکم مولویّاً، کما یصحّ إجراء التخصیص فیه، ولذلک تری الشیخ رحمه الله جعل النسبه بین تلک الأدلّه الناهیه وأدلّه الحجّیه، نسبه العام والخاص، فیکون دلیل الحجّیه مخصّصاً لأدلّه المانعه، وعلیه فهذا الإشکال مبنائی لا بنائی.

ویرد علی کلامه فی المقام الثانی: بأنّه لو سُلّم کون أدلّه الحجّیه بالنظر إلی الأدلّه المانعه بمنزله الحکومه، لأنّها وردت بلسان الحکومه، باعتبار أنّ ما قامت علیه الأماره علمی؛ وعلیه فلا یعدّ العمل عملاً بغیر علم، وسَلّمنا کون الحجّیه بالنسبه إلی الواصل إلی المکلّف حجّه لا بوجودها الواقعی ولو لم تصل إلیه، لکن برغم ذلک نقول:

إذا شکّ فی حجّیه شیء یکون معناه هو الشکّ فی الوصول إلیه حتّی یصیر علماً تعبّدیّاً، أو لم یصل إلیه، لیدخل فی الأدلّه المانعه، فیکون شکّاً فی الشبهه المصداقیّه للعمل بغیر علم، لأنّه :

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۱۳ - ۱۱۵ .

إن کـان المراد من الوصول إلیه، هو العلم بوجود الأمـاره الواصـله، فحینئـذٍ ففرض الشکّ فی الحجّیه غیر معقول،لأنّه إذا لم یعلم بالوصول یقطع بعدم الحجّیه.

وإن کـان المراد من الوصول هو مجرّد صـدورها غیر العلم بـذلک، فالشکّ فی الحجّیه یکون له معنی، لکن یصـحّ حینئـذٍ کلام المحقّق النائینی بکونه من الشبهه المصداقیّه، فلا یصحّ التمسّک بعموم العام فیه حینئذٍ.

وبـالجمله: فـالحقّ مع الشـیخ رحمه الله فی کلاـ المقـامین، من الجواز والتمسّـک بالعمومـات فی الشکّ فی التخصـیص، کما أنّ الحکم الشرعی هنا یکون مولویّاً لا إرشادیّاً؛ لأنّ مقتضی الأصل والآیات هو حرمه العمل بغیر العلم؛ أی بغیر دلیل، فإذا ورد دلیلٌ ودلّ علی جواز العمل بظنّ خاصّ مثل الخبر الواحد، فهو یصـیر مخصّـِصاً لحکم عدم الجواز المستفاد من الآیات، لأنّه لا یُخرجه عن حقیقه الظنّ بل یُخرجه عنه حکماً، أی هو ظنّ مع الحجّیه فیجوز العمل به.

مع أنّه حتّی لو فرضـنا کون المورد من موارد الحکومه باعتبـار أنّ المنهیّ عنه هو العمـل بغیر دلیـل، ودلیـل الحجّه یجعـل العمل عملاً مع الـدلیل، ففی صوره الشکّ فی وجود الدلیل وعدمه، یندرج المورد فی موارد الشکّ فی الشـبهه المصداقیّه للآیات، فلا یمکن الرجوع إلیهـا، إلاّـ أنّ الأصـل باقٍ فی محلّه، وهو أنّ الشکّ فی الحجّیه مساوقٌ لعـدم الحجّیه؛ أی لا یکون العمل به مؤمّناً ولا منجّزاً، ولا یجعل العامل به متجریّاً ولا مستفیداً عند الموافقه والمخالفه.

استصحاب عدم الحجّیه

استصحاب عدم الحجّیه

أقول: یدور البحث فی المقام عن أنّه هل یصحّ التمسّک باستصحاب عدم الحجّیه عند الشکّ فیها أم لا ؟

أمّا الشیخ رحمه الله : فقد ذهب إلی عدم الصحّه، حیث قال:

(منها: أنّ الأصل عدم الحجّيه وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.

وفيه: إنّ الأصل إن كان ذلک إلّا أنّه لا يترتّب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمه العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجهٍ إلى إحراز عدم ورود التعبّد به، ليحتاج فى ذلک إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمه.

والحاصل: أنّ أصاله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتّبه على عدم ذلک الحادث، وأمّا الحكم المترتّب على عدم العلم بذلک الحادث، فيكفى فيه الشکّ ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، وهذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج إلى إجرائها إلى إجراء أصاله عدم فراغ الذمّه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم) انتهى كلامه(۱).

وقد أورد عليه المحقّق الخراسانى: فى حاشيته بما هو حاصله:

(إنّ الحاجه إلى الأثر فى جريان الأصل إنّما هو فى الاُصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيّه. وأمّا الاُصول الجاريه فى الشبهات الحكميّه، فلا يتوقّف جريانها على أن يكون فى البين أثرٌ عملى ما وراء المؤدّى، بل يكفى فى صحّه جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّى من بقاء الحكم فى الاستصحابات الوجوديّه، وعدمه فى الاستصحابات العدميّه؛ لأنّ الوجوب وعدمه كانا بنفسهما من الآثار التى يصحّ جريان الأصل بلحاظها، فلا حاجه إلى أثرٍ آخر، والحجّيه وعدمها من جمله الأحكام، فيجرى استصحاب عدمها عند الشکّ فيها بلا انتظارٍ لأثر آخر.

ثمّ أفاد قدس سره : أنّه لو سُلّم كونها - أى الحجّيه - من الموضوعات الخارجيّه التى يتوقّف جريان الأصل فيها على أن يكون فى البين أثرٌ عملى، إلّا أنّ ذلک لا يمنع

۱- فرائد الاُصول: ص۳۱ .

عن استصحاب عدم الحجّيه، فإنّ حرمه التعبّد كما يكون أثراً للشكّ فی الحجّيه، كذلک يكون أثراً لعدم الحجّيه واقعاً، فيكون الشکّ فی الحجّيه مورداً لكلّ من الاستصحاب والقاعده المضروبه لحال الشکّ، ويقدّم الاستصحاب على القاعده لحكومته عليها كحكومه استصحاب الطهاره على قاعدتها.

ثمّ بيّن ضابطاً كليّاً بما حاصله: إنّ الأثر إذا كان مترتّباً على الواقع فقط، فلا مجال إلّا للاستصحاب، وإن كان مترتّباً على الشکّ فقط، فلا مجال إلّا للقاعده المضروبه للشک، وإن كان مترتّباً على كلّ من الواقع والشکّ، فلكلّ من الاستصحاب والقاعده مجالٌ، إلّا أنّ الاستصحاب يقدّم لحكومته عليها)، انتهى ملخّص كلامه(۱).

أورد عليه المحقّق النائينی: (بأنّ الأصل العملی لا يمكن إجرائه إلّا فيما كان له أثرٌ من الجری العملی، وما يُشاهد فی مثل الوجوب وعدمه يجری الأصل فيهما من دون لزوم أثرٍ آخر، لكونهما بنفسهما جریٌ عملی، والحجّيه وعدمها وإن كانتا من الأحكام الوضعيّه، إلّا أنّ وجودها فی الواقع لا يترتّب عليه أثر عملی، إذ الآثار المترتّبه عليها إمّا يترتّب على وجودها العلمی كالمنجزيّه عند الإصابه، والمعذريّه عند المخالفه، أو يترتّب على نفس الشکّ فی حجيّتها كحرمه التعبّد بها، وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع، فعدم الحجّيه الواقعيّه بنفسه لا يقتضی الجری العملی حتّى يجری استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجّيه أثر إلّا حرمه التعبّد بها، وهو حاصلٌ بنفس الشکّ فی الحجّيه وجداناً، لما عرفت من أنّ الشکّ تمام الموضوع لحرمه التشريع وعدم جواز القيد.

۱- درر الفوائد فی شرح الفرائد للخراسانی: ۴۲ .

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوءُ حالاً منه، فإنّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخٍ واحد، كلاهما وجدانيّان أو كلاهما تعبّديان، وفى المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد، فهو أسوء حالاً من تحصيل الحاصل.

هذا بخلاف استصحاب عدم الوجوب، لأنّه يكون كاستصحاب الوجوب ممّا يتعلّق بفعل المكلّف، ويقتضى الجرى العملى نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصه الشرعيّه فى الفعل، وهى ليست حاصله بنفس الشكّ وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءه العقليّه والشرعيّه، لأنّ البراءه لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجّز الواقع.

وأمّا الرخصه الواقعيّه، فلا يكاد تثبتها البراءه، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأينَ هذا من استصحاب عدم الحجّيه الذى لا يترتّب عليه أثر، إلّا ما كان حاصلاً بنفس الشكّ؟! فتأمّل)(۱).

وردّ عليه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الاُصول»: (بأنّ التشريع وإدخال شىء فى الشريعه مبغوضٌ برأسه شرعاً، ومحرّم واقعىٌ سواء علم المكلّف أو لا، كما أنّ القول بغير العلم وانتساب شىء إلى الشارع بلا حجّه قبيحٌ عقلاً، ومحرّم شرعى غير التشريع، وبمناطٍ مستقلٍّ خاص به، فالشكّ فى الحجّيه كما أنّه موضوع لحرمه التعبّد، وحرمه الانتساب إلى الشارع موضوع لاستصحاب عدم الحجّيه، وحرمه التشريع، وإدخال ما ليس فى الدِّين فيه .

وعليه يكون الاستصحاب حاكماً على القاعده المضروبه للشكّ، بمعنى أنّه

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۲۷ .

مع استصحاب عدم جعل الحجّيه، وعدم كون شيء من الدِّين، يخرج الموضوع عن القول بغير العلم، لأنّ المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجّه، ضروره أنّ الإفتاء بمقتضى الأمارات والاُصول والانتساب إلى الشارع مقتضاهما غير محرّم وغير داخل في القول بغير علم.

فعليه، لا- يكون الانتساب مع استصحاب العدم انتساباً بغير حجّه، بل انتسابٌ مع الحجّه على العدم، وهو كذب وافتراء وبدعه، وتكون حرمته لأجل انطباق تلك العناوين عليه، لا عنوان القول بغير علم)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(۱).

أقول: وما أجاب عنه في صدر كلامه من كون التشريع بوجوده الواقعي حراماً، سواءٌ علم المكلّف به أم لا، فقد عرفت عدم تماميّته، بل حرمه التشريع ومنجّزيه الحجّه تعدّان من آثار وجودهما العملي لا- الواقعي، لوضوح أنّ الحجّه كما أنّ لوجودها الواقعي لا يفيد أثراً للمكلّف، بل المؤثّر والمفيد هو علم المكلّف بالحجّه، كذلك تكون مسأله قبح التشريع وحرمته من آثار العلم بذلك؛ أي العلم بأنّه ليس من الدِّين وبرغم ذلك نسبه إليه وأدخله في ضمن أحكامه، وقد عرفت إمكان تعميمه إلى صوره الشكّ فيه أيضاً، لكنّه يعدّ حينئذٍ قولاً بغير علم.

إلّا أنّ ما ذكره أخيراً من الفرق بين حرمه التعبّد للشكّ في الحجّيه، وما هو لاستصحاب عدم الحجّيه - لأنّ الأوّل كان من قبيل الشكّ بوجود الحجّيه، بخلاف الثاني حيث يصير بواسطه جريان الاستصحاب من باب القطع بعدم الحجّه، والفرق بينهما واضح - أمرٌ متين جدّاً، إلّا أنّ ذلك فرعُ إمكان إجراء الاستصحاب

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۶۰ .

هنا حتّی یصبح داخلاً تحت العنوان المذکور، والمحقّق النائینی یدّعی عدم جواز جریانه، لعدم وجود أثرٍ لهذا الاستصحاب، إذ حرمه التعبّد قد ترتّب قبل ذلک علی الشکّ، فلم یبق حینئذٍ شیء حتّی یجری فیه الاستصحاب.

فالأولی أن یُقال: إنّ الأثر لیس منحصراً فی خصوص حرمه التعبّد حتّی یقال بذلک، بل قد یکون جریان الأصل له منشأ أثر آخر غیر حرمه التعبّد، وهو کما إذا وقع عدم ثبوت الحجّیه موضوعاً لحکمٍ آخر، فلا إشکال حینئذٍ فی جریانه کما هو الحال فی المقام، لأنّ الشکّ الذی یحصل للمکلّف یکون فی شیئین:

أحدهما: فی وقوع التعبّد وعدمه؛ أی لا ندری هل الحجّیه قد جُعلت من الشارع فی ظرف الشکّ فیها أم لا؟ فالاستصحاب یحکم بعدم وجود مثل هذا الجعل من ناحیه الشارع.

الثانی: ثمّ بعد الفراغ عن الأمر الأوّل، یصل الدور إلی السؤال عن أنّه إذا شککنا فی حجّیه شیء، هل الحکم هو الحجّیه عقلاً أو عدمها؟ فیُقال إنّ مقتضاه عدم الحجّیه، وهو أثرٌ لقاعده اُخری غیر الاستصحاب.

والحاصل: أنّ مقتضی الشکّ فی الحجّیه هو حرمه التعبّد، وهی تکون بعد الفراغ عن حکم الشکّ فی وجود جعل الحجّیه وعدمه، وإجراء استصحاب عدمه ولا تعارض وتنافٍ بینهما أصلاً.

أقول: وممّا ذکرنا یظهر الجواب عن ما ذکره المحقّق النائینی من أنّ نتیجه دعواه رحمه الله هو لزوم تحصیل الحاصل بل أسوء منه، لما قد عرفت من إنّا لا نرید إجراء الاستصحاب لإثبات حرمه التعبّد الذی کان أثراً للقاعده، وهی الشکّ فی الحجّیه، حتّی یقال إنّه تحصیلٌ للحاصل، بل قصدنا من إجراء الاستصحاب، هو

عدم تحقّق التعبّد من الشارع، وعدم جعل الحجّه الذی یعدّ بنفسه منشأً لآثار کثیره من عدم المنجّزیه والرخصه الشرعیّه فی بعض الموارد، وقد یکون من جمله آثاره حرمه التعبّد، لکنّه هنا ثابتٌ بواسطه القاعده وغیر محتاجه إلی الاستصحاب إن کان ذلک الحکم ا لعقلی فی عرض الحکم الشرعی، وإلاّ إن کان فی طوله - کما قرّرناه آنفاً - فلا یترتّب علیه ذلک الأثر إلاّ بعد الاستصحاب .

ولعلّ هذا هو مقصود الشیخ رحمه الله کما هو الظاهر من کلامه، حیث صرّح بأنّ حرمه العمل بالظنّ یکفی فی موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غیر حاجه إلی إحراز عدم ورود التعبّد به لیحتاج فی ذلک إلی الأصل، ثمّ إثبات الحرمه.

فکلامه متین هنا من جهه عدم الاحتیاج، لا عدم الإمکان، أو دعوی الاستحاله کما قد قرّره صاحب «فوائد الاُصول» .

أقول: یمکن أن یردّ علی کلام الشیخ أیضاً :

بأنّ حرمه التعبّد لا یکون من آثار الشکّ فی الحجّیه مطلقاً، لأنّ الشکّ فیها:

تارهً: یکون مسبوقاً بالحاله السابقه المعلومه من الحجّیه وعدمها، فلا إشکال حینئذٍ فی أنّ عروض الشکّ فی مثله لا یوجب ترتّب حرمه التعبّد علیه، بل لابدّ أن یعمل علی طبق الحاله السابقه، فإن کانت معلوم الحجّیه سابقاً یُحکم ببقائها، وإن کانت معلوم العدم یُحکم ببقاء عدم الحجّیه .

واُخری: یکون الشکّ عارضاً وحادثاً من دون وجود حاله سابقه معلومه، فحینئذٍ یکون حرمه التعبّد من أثر الشکّ من دون وجود الاستصحاب.

وبالجمله: لیس لنا موردٌ یجتمع فیه کلاهما؛ لأنّ ما یجری فیه الاستصحاب، فحرمه التعبّد به تعدّ أثراً له دون الشکّ، وما کان فیه الشکّ فحرمه التعبّد تکون من

أثره دون الاستصحاب، ولعلّه لذلک حکموا بتقدّم الاستصحاب علی الشکّ وحکومته علیه؛ لأنّ وجود الحاله السابقه المعلومه موجبٌ لعدم جواز إجراء حاله الشکّ فیه.

وأیضاً: ممّا ذکرنا هنا یظهر الجواب عمّا ذکره المحقّق النائینی بعد ذلک، حیث أجاب عمّن ناقش دعواه واعترض علیه: (بأنّ حرمه التعبّد یکون أثراً للشکّ فی حجّیتها، کذلک تکون أثراً لعدم الحجّیه، ففی الشکّ یجری الاستصحاب والقاعده، لأنّه لا یعقل أن یکون الشکّ فی الواقع موضوعاً للأثر فی عرض الواقع، مع أنّه علی هذا الفرض لا یجری الاستصحاب أیضاً؛ لأنّ الأثر یترتّب بمجرّد الشکّ لتحقّق موضوعه، فلا یبقی مجالٌ لجریان الاستصحاب، لأنّه لا تصل النوبه إلی إثبات بقاء الواقع لیجری فیه الاستصحاب، فإنّه فی المرتبه السابقه علی هذا، لإثبات تحقّق موضوع الأثر وترتّب علیه الأثر، فأیّ فائده فی جریان الاستصحاب؟) انتهی کلامه.

والجواب: عرفت بأنّ مورد الاستصحاب والقاعده مختلفان، فإنّ مورد أحدهما فی الشکّ من دون وجود حاله سابقه، والآخر فی الشکّ بلا وجود حاله سابقه، فلا یمکن إجراء ترتّب الأثر علی الشکّ فی المرتبه السابقه قبل الاستصحاب کما ذکره.

وخلاصه الکلام: هذا کلّه تمام الکلام فی بیان تأسیس الأصل المعوّل علیه عند الشکّ فی حجّیه شیء، وعرفت أنّ مقتضاه عدم الحجّیه، إلاّ أن یقوم دلیلٌ بالخصوص علی حجّیه أماره خاصّه، أو کلّ أماره تفید الظنّ، فلابدّ من صرف عنان الکلام إلی ما دلّ الدلیل علی اعتباره أو قیل باعتباره من الأمارات.

ولا يخفى أنّ هـذا البحث يعـدّ من أهمّ المباحث التى ينبغى تنقيحها خصوصاً لمن لم يلتزم بحجيّه الظنّ المطلق، فإنّه لابـدّ له من إقـامه الـدليل على حجّيه مـا بأيـدينا من الأخبار المودعه فى الكتب، من حيث الظهور والصـدور وجهه الصـدور، ولا يغنى إثبات حجّيه كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، وعلى كلّ حال ينبغى عقد البحث والكلام فى مقامين:

الأوّل: فى بيان الأمارات التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، أو ما قيل بقيامه عليه.

والثانى: فيبيان الأدلّه التى قد توهم دلالتهاعلى اعتبار كلّ أماره مفيده للظنّ.

***

الأمارات المعتبره

الأمارات المعتبره

المقام الأوّل: ویدور البحث فیه عن الأمارات التی قام الدلیل علی اعتبارها، أو قیل بقیامه فی حقّها، وفیه مباحث:

المبحث الأوّل: فی حجّیه الظواهر

اعلم أنّ البحث عن الظهورات یقع علی وجهین:

تارهً: یکون البحث فیها بحثاً صغرویّاً، کالبحث عن الأوضاع اللّغویّه، والقرائن العامّه من وقوع الأمر عقیب توهّم الخطر، ووقوع الاستثناء عقیب الجمل المتعدّده، وأمثال ذلک ممّا یوجب انعقاد الظهور لمفردات الکلام، أو للجمل الترکیبیّه؛ أی ما یوجب تعیین الظهور وتشخیصه، والبحث عن جمیع ذلک کالبحث عن حال الرواه وسلسله السند ونظائرها یکون بحثاً عن المبادئ، وبحثاً صغرویّاً، ولیس هذا هو المقصود فی هذا المقام.

وأُخری: یکون البحث فی الظهورات بحثاً کبرویّاً، کالبحث عن حجّیه الظهور بعد فرض انعقاده للکلام، والمقصود هنا هو هذا البحث، کما أنّ المقصود من حجّیه الظواهر، هو الحکم بأنّ ما تکفّله الکلام من المعنی الظاهر فیه هو المراد النفس الأمری، والبناء علی أنّ الکلام بظاهره قد سیق لإفاده المراد.

أقول: إذا عرفت موضع الکلام فنقول ومن اللّه الاستعانه:

لا إشکال فی أنّ بناء العقلاء وسیرتهم قائمه علی حمل الکلام علی ظاهره واعتبار أنّه المراد من اللّفظ، بل علیه یدور رحی معاشهم ونظامهم، بل لولا ذلک - أی اعتبار الظهور والبناء علی أنّ الظاهر هو المراد - لاختلّ النظام ولما قام

للعقلاء سوق، لأنّ منشأ احتمال عدم حجّيه الظهور، ليس إلّا من جهه أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إراده المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إراده خلاف الظاهر لا يكون إلّا من جهه احتمال غفله المتكلّم من نصب قرينه، أو احتمال عدم إراده استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقداح احتمال عدم إراده المتكلّم ظاهر الكلام، وكلّ هذه الاحتمالات منفيّه بالأُصول المتداوله بين العقلاء، التی قد جرت علیها طریقتهم، والشارع لم یتخطّی عن هذه الطریقه، ولم ینتخب طریقاً آخر غیر ما هو المرسوم بین العقلاء لأنّه یتکلّم ویشرّع بلسانه وبحسب فهمهم، بل لو کان له طریقه مغایره عن ذلک لبیّنه، وحیث لم یبیّن ولم یردع عنها، نفهم أنّه قد قرّرهم علیها، إذ الشارع یتکلّم علی طبق تکلّم العقلاء، بل لا یتطرّق بعض الاحتمالات التی توجب الشکّ فی أماره ظاهر الکلام فی کلامه، کاحتمال الغفله عن نصب قرینه، فلم یبق إلّا احتمال عدم إراده استیفاء تمام مراده من الکلام وهو منفیّ بالأصل.

ولعلّه لذلک - أی لکون حجّیه الظواهر من الأُصول المسلّمه بین العقلاء - أوجب توهّم بعض الأعلام کصاحب «مصباح الأُصول» من فرضه خارجاً عن بحث الأُصول باعتبار أنّه خارج عن مسائل علم الأُصول.

وفیه: إنّ مجرّد کون هذه الطریقه من الأُصول المسلّمه عندهم، لا یوجب خروجها عن المسائل الأُصولیّه، بعدما نشاهد صدق العنوان الذی جُعِل ملاکاً لکون البحث من المباحث الأُصولیّه فیه، وهو کون البحث عن کلّ ما یقع فی طریق الاستنباط، لأنّ مسائل علم الأُصول هی عباره عن الکبریات التی تقع فی طریق الاستنباط، ومن أوضحها مسأله حجّیه الظواهر وحجّیه الخبر الواحد.

أقول: ظهر ممّا ذكرنا عن حجّيه الظهور من الألفاظ الصادره من الشارع وغيره، لأنّه المتّبع عند العقلاء، فاعلم أنّ ما ذكرناه أمرٌ ثابتٌ لا غبار عليه ولا إشكال، ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه إنّما يكون فى موردين:

أحدهما: بيان أنّ مرجع ما يعمل به لتشخيص المراد من المتكلّم من كلّ واحدٍ، من أصاله الحقيقه، أو العموم، أو الإطلاق، هل هى ترجع إلى أصاله عدم القرينه، وعدم المخصّص، وعدم المقيّد؟ أو أنّ كلّ واحدٍ من الثلاثه الاُوْل والثلاثه الاُخر أصلٌ برأسه غير مرتبط بالآخر؟

وبعباره اُخرى: هل هذه الاُصول متّحده أم أنّها مختلفه، بمعنى أنّ أصاله الحقيقه بنفسه شىءٌ وأصاله عدم القرينه شىءٌ آخر، وهكذا أصاله العموم شىءٌ وأصاله عدم المخصّص شىءٌ آخر، وأصاله الإطلاق شىءٌ وأصاله عدم المقيّد شىءٌ آخر؟

وثانيهما: فى بيان كيفيّه اعتبار أصاله الظهور، وأنّها هل هى معتبره مطلقاً ولو لم تفد الظنّ بالوفاق؟ أو أنّها مقيّده بإفاده الظنّ بالوفاق، بحيث لا يعتبر ظهوره لو كان الظنّ بخلافه؟ بخلاف سابقه حيث كانت معتبره حتّيمع الظنّ بالخلاف؟

أمّا الكلام فى المورد الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فى المورد الأوّل هو إرجاع الاُصول الثلاثه الاُول إلى الثلاثه الاُخر، على ما نَسب إليه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد»، مستنداً إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله بقوله:

(القسم الأوّل: ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصاله الحقيقه عند احتمال المجاز، وأصاله العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإراءه المتكلّم الحكم له لو

حصل القطع بعدم القرینه.. إلی آخره)(۱).

أقول: ولکن أورد علیه المحقّق الخراسانی فی حاشیته، ببیانٍ لا یخلو عن فائده، قال:

(اعلم أنّ الشکّ فی إراده الظهور :

تارهً: یکون من جهه احتمال الاحتفاف بما یوجب صرف اللّفظ إلی غیر معناه الحقیقی، أو طروّ الإجمال علیه.

واُخری: مع القطع بعدم ذلک من جهه احتمال العمد إلی الإخفاء، لحکمهٍ داعیه إلی ذلک، کما هو الحال فی کثیرٍ من العمومات والمطلقات فی صدر الإسلام.

وثالثه: من جهه کلا الاحتمالین، وذلک من غیر تفاوت بین أن یکون الظهور ذاتیّاً فیما وضع له بسبب الوضع، أو عَرَضیّاً فی غیره بواسطه القرینه.

والذی یظهر من المراجعه إلی أهل المحاوره، ویعرف من بنائهم وسیرتهم، إنّما هو البناء علی اتّباع ما للّفظ من الظهور فی الصور الثلاث، بلا تفاوتٍ فی ذلک بینها، ومن دون بناء آخر منهم علی عدم الاحتفاف بالقرینه أوّلاً عند احتماله، ثمّ البناء علی اتّباع الظهور عند احتمال إرادته، ولو علی تقدیر عدم الاحتفاف کما فی الصورتین الأخیرتین، فلا یکون فی مثل: (جئنی بأسدٍ) الظاهر فی الحیوان المفترس، مع احتمال عدم إراده ظهوره من جهه الشکّ فی احتفافه بمثل (یرمی) وقد خفی، أو من جهه احتمال عدم ذکره عن عمد إلاّ البناء علی معناه الحقیقی الظاهر منه.

کما أنّه لا یکون فی مثل: (جئنی بأسد یرمی)، الظاهر فی الرجل الشجاع

۱- فرائد الاُصول: ۳۴ .

مع احتمال عـدم إرادته مطلقاً، ولو كان لأجل الشكّ فى العمد إلى عدم نصب ما يمتنع القرينه من صـرف لفظ (الأسد) إلى هذا المعنى المجـازى، إلاّـ البنـاء على هـذا المعنى الظـاهر منه، فليس فى البين إلاّ أصلٌ واحـد، وهو البناء على حمل اللّفظ على معناه الظاهر فيه، حقيقةً كان أو مجازاً.

نعم، لا مضايقه من تسميته بأصاله الحقيقه أو العموم أو الإطلاق عند الشكّ فى إراده المعنى الحقيقى، أو العموم أو الإطلاق، مع القطع بعدم الاحتفاف بالقرينه على المجاز، أو التخصيص أو التقييد. وبأصاله عدم القرينه أو عدم المخصّص أو المقيّد مع الشكّ فيه .

وممّا ذكرنا انقدح أنّه لا وجه لإرجاعه قدس سره تلك الاُصول الوجوديّه إلى العدميّه، بل كما عرفت يكون الأمر بالعكس.

والحاصـل: أنّ أصاله الحقيقه لانطباق أصاله الظهور عليها فيما إذا شكّ فى إراده المعنى الحقيقى، مع القطع بعـدم الاحتفاف بما يوجبُ الصرف أو الإجمال، ممّا لا إشكال فى اعتبارها، مع أنّه لا مجال لأصاله عدم القرينه، كما لا يخفى.

وأمّـا أصـاله عـدم القرينه فيمـا شُـكّ فيه الاحتفاف، مع القطع بإراده المعنى الحقيقى لولاه أو بـدونه، وإن كان من الممكن، فإنّه اعتبارها به، لكن الإنصاف عـدم الاختلاف بين الشكّ فى الاحتفاف والقطع بعـدمه فيما يبنون عليه عنـد الشكّ فى إراده المعنى الحقيقى.

بـل يبنون فيهما على أصاله الحقيقه التى لا مجال لغيرها فى صوره القطع بالعـدم، وهـذا كما أنّ الظاهر أنّه لا خصوصـيّه فيها، بل من جهه مطلق أصاله الظهور المتّبعه عند الشكّ فى إراده المعنى المجازى من اللّفظ مع القرينه.

ومنشأ توهّم الخصوصيّه، تداول التعبير عنها الشكّ فى إراده ما وُضع له بأصاله الحقيقه، كما أنّ منشأ توهّم كون أصاله عدم القرينه أصلًا برأسها، بل مرجعاً لغيرها، التعبير بها عنها فيما كان الشكّ فيه لأجل احتمال وجودها كما لا يخفى)(۱)، انتهى كلامه.

ولكن يرد عليه أوّلاً: بأنّه إن كان مورد أصاله الحقيقه، هو فيما إذا قطع المخاطب بعدم وجود خفاء للقرينه بواسطه بعض العوارض، وكان احتمال عدم إراده المعنى الحقيقى لأجل احتمال تعمّد المتكلّم فى إخفاء القرينه لمصلحه داعيه إلى ذلك، فأصاله الحقيقه ينفى ذلك الاحتمال، ممّا يوجب ترتيب أثر الظهور، وهذا هو المعنى الحقيقى، فلا يجرى هذا الأصل فى مورد الشكّ، لأجل احتمال الخفاء من بعض العوارض.

كما أنّ أصاله عدم القرينه موردها هو الشكّ فى المعنى الحقيقى، لأجل احتمال الخفاء لبعض العوارض، فلا يجرى فيه أصاله الحقيقه.

وعليه، فلا مجال لجريان الأصلين المذكورين، وبالتالى فكيف يصحّ إرجاع الاُصول العدميّه إلى الوجوديّه، بل لازم هذا البيان عدم الإرجاع من كلتا الناحيتين؛ أى كما لا يرجع الاُصول الوجوديّه إلى العدميّه، كذلك يكون الأمر فى العكس، ولذلك لا يصحّ ما أورده على الشيخ رحمه الله بذلك، وبالتالى فلا يناسب مع تفصيل الكلام فى بيان مورد كلّ واحدٍ من أصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه.

وثانياً: يمكن أن يُقال إنّ أصاله الحقيقه لها فردان وموردان:

أحدهما: فى مورد القطع بعدم احتمال الخفاء سهواً أو لبعض العوارض.

۱- درر الفوائد للخراسانى: ۴۴ .

وثانیهما: فی مورد الشکّ والاحتمال بالخفاء، لذلک الذی کان مورداً لأصاله عدم القرینه أیضاً.

هـذا بخلاف أصاله عـدم القرینه، حیث لا یکون إلاّ فی مورد الشکّ بالاختفاء، فینتج أنّ کلّ مورد تجری فیه أصاله عدم القرینه، تجری فیـه عنـوان أصـاله الحقیقه بخلاـف عکسه لجریـان أصـاله الحقیقه فی القطـع بعـدم الخفـاء، لکن برغم ذلـک قـد یشـکّ المخاطب فی حجیّه الظهور لاحتمال أقام بإخفاء القرینه لمصلحهٍ وحِکمه فی ذلک .

لکن یمکن أن یُجاب عنه: بأنّ الکلیّه فی ناحیه أصاله عـدم القرینه غیر صـحیحه؛ لأنّ المورد الـذی یجری فیه أصاله عدم القرینه دون أصـاله الحقیقه، هو مـا لو کـان احتمال إراده خلاف الظاهر فی المعنی المجازی دون الحقیقی، حیث أنّ الأصل الجاری فیه هو عـدم إراده المعنی الحقیقی من اللّفـظ، حتّی یکون الظهور فی المعنی المجـازی حاصـلاً، بخلاـف ما لو کان هـذا الشکّ فی المعنی الحقیقی، حیث أنّ أصاله الحقیقه جاریه فیه، ویُحکم بحفظ الظهور فی المعنی الحقیقی.

وبـالجمله: ثبت أنّ الحقّ هو عـدم الإرجـاع فی کلّ من الاُصول الثلاثه الاُول إلی الثلاثه الاُخر، وأن یکون کلّ واحـدٍ منها أصـلاً برأسه، وأنّ ظهـور کـلّ لفـظ حجّه، سـواءٌ أکـان ظهـوره فی المعنی الحقیقی الأـوّلی من الوضع التعیینی، أو الحقیقی الثـانوی فی الوضع التعیّنی، أو الظهور فی المعنی المجـازی، لاـ سـیّما فی المجاز المشـهور، وملاک الحجّیه هو ما عرفت من قیام بناء العقلاء فی محاوراتهم ومعاشهم علی العمل بظهور الجمل والکلمات الصادره من المتکلّمین،وهو واضح.

هذا کلّه فی المورد الأوّل بحسب ما أورده المحقّق الخراسانی فی حاشیته علی «الفرائد».

قال المحقّق الحائری: فی معرض مناقشته لجریان أصاله الحقیقه لإثبات حجّیه ظهور الکلمات والجمل:

(إنّ اعتبـار الظهور الثابت للکلام، وإن شکّ فی احتفافه بالقرینه، ممّا لا إشـکال فیه فی الجمله، کما تأتی الإشاره إلیه، وأمّا کون ذلک من جهه الاعتماد علی أصاله الحقیقه کی لا یرفع الیـد عنها، حتّی فی صوره وجود ما یصـلح للقرینه، فغیر معلوم، وإن کان قـد یُدّعی أنّ بناء العقلاء علی الجری علی ما یقتضـیه طبع الأشـیاء ما داموا شاکّین فی ثبوت ما أخرجها من الطبیعه الأوّلیّه، ومن ذلک بنائهم علی صـحّه الأشیاء عند شکّهم فی الصحّه والفساد؛ لأنّ مقتضی طبع کلّ شیء أن یوجد صحیحاً، والفساد یجیءُ من قِبل أمرٍ خارج عنه، ولعلّ من هـذا القبیل القاعـده المسـلّمه عندهم: «کلّ دمٍ یمکن أن یکون حیضاً فهو حیض» فإنّ مقتضـی طبع المرأه أن یکون الدم الخارج منها دم حیض، وغیره خارجٌ عن مقتضی الطبع.

وعلی هذا نقول: إنّ مقتضـی طبع اللّفظ الموضوع أن یشـمل فی معناه الموضوع له، لأنّ الحکمه فی الوضع تمکّن الناس من أداء مراداتهم بتوسّط الألفاظ، فاستعماله فی غیره إنّما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضی الطبع.

لکن الإنصـاف أنّ هـذا البنـاء من العقلاء إنّما یَسلِمُ فی موردٍ لم یُحرز فیه کثره الوقوع علی خلاف الطبع، واسـتعمال الألفاظ فی معانیهـا المجـازیّه، إن لم نقل بکونه أکثر من اسـتعمالها فی المعانی الحقیقیّه بمراتب، فلا أقلّ من التساوی، فلم یبق الطبع الأوّلی بحیث یصحّ الاعتماد علیه .

وکیف کان، فالمتیقّن من الحجّیه هو الظهور المنعقد للکلام خالیاً عمّا یصلح لأن یکون صارفاً)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

۱- درر الفوائد للحائری: ج۲ / ۳۶۲ .

أقول: ثمّ قـد أورد رحمه الله علی كلاـم المحقّق الخراسـانی فی ذیـل هـذه الصـفحه، بعـد نقل خلاصه كلام الخراسانی ردّاً علی الشیخ قدس سره بقوله:

(وحاصـل الـدفع: أنّه فی الشقّ الأوّل(۱) إن بنینـا علی أنّ اللّفـظ تمـام الموضوع للحجیّه، فـالمرجع فیه أصـاله الحقیقه أو الظهور، حسب اختلاف المثالین المتقدّمین (ومقصوده من المثالین هما: زیدٌ أسدٌ، وزیدٌ أسدٌ یرمی).

وإنْ بنینـا علی أنّه بعض الموضوع، والبعض الآـخر خلوّه عن القرینه، فلابـدّ أوّلاًـ من الرجوع إلی أصاله عـدم القرینه، وتشـخیص حال اللّفظ بسببها، ثمّ الرجوع بعد ذلك إلی أصاله الحقیقه أو الظهور لدفع الشكّ الآخر.

وحیث أنّ الظاهر هو الثانی بدلیل سـرایه الإجمال من القرینه المتّصله دون المنفصله ، صحّ الإرجاع المذكور ، بل لو قیل بإرجاع الكلّ إلی أصاله الظهور صحّ أیضاً ، بملاحظه أنّ مرجع أصاله عدم القرینه إلی كون عدمها ظاهراً متّبعاً عند العقلاء)(۲).

أقول: ولعلّ هـذا هو الـذی حدا بالمحقّق الخمینی قدس سـره إلی أن یلتزم فی الدوره السابقه من درسه إلی إرجاع الاُصول كلّها إلی أصاله الظهور، ولكن برغم ذلك اعترف رحمه الله بأنّه بعـد الـدقّه والتأمّل قـد صـرفتُ عن القول بـذلك، والتزمت بأنّ كون كلّ واحد من الاُصول هی أصل برأسه عند العقلاء.

والتحقیق: نحن نقولُ تبعاً لما اختاره رحمه الله بأنّ عدم الإرجاع هو الأقوی؛ لأنّ

۱- المراد من الشقّ الأوّل فی كلامه هو ما لو كان الشكّ من جهه احتمال أنّه كانت مع الكلام قرینه فسقطت فی البین.

۲- درر الفوائد: ج۲ / ۳۶۱ .

مـا ذکره المحقّق الحـائری رحمه الله لا یخلو عن تأمّل، لوضوح أنّ عـدم القرینه لا یمکن أن نعـدّه قیـداً لبیان إراده المتکلّم؛ لأنّ العـدم بما هو عـدمٌ لا یصـحّ جعله قیـداً للظهور والحقیقه، بل الذی یصحّ أن یُقال هنا هو أنّ وجود القرینه یکون دخیلًا فی کونه طریقاً لإراده المعنی غیر الظاهر.

وبعبـاره اُخری: إراده الظهور الحقیقی لا ـ یحتاج إلی عـدم القرینه ، بل إراده المعنی الـذی لم یکن ظاهراً هو المحتاج إلی وجود القرینه ، وکم فرق بین هذین الأمرین.

والـذی یؤیّـد مـا قلنـاه، ملاـحظه حـال صـدور اللّفـظ لمن لم یکن من عادته استعمال اللّفظ فی غیر معناه، ففی مثل ذلک یقطع المحقّق الحائری رحمه الله بکون اللّفظ بنفسه طریقاً إلی الظهور وبیان الحقیقه، فلو کان نفس عـدم القرینه من القیود للظهور ذاتاً لاستلزام أن لا ـ یتغیّر فی مثـل هـذا المـورد، ولکن مـدّعانا یصـحّ حـتّی فی مثـل هـذا الفرض،بمعنی أنّه لـو أراد إفهـام غیر معنی الظاهر،احتاج إلیوجود القرینه حتّی لمثل ما لم تکن من عاده المتکلّم استعمال اللّفظ فی غیر معناه الحقیقی.

نعم، یصـحّ أن یُـدّعی بأنّ أصاله الحقیقه والظهور تحصـلان من عـدّه اُصول منفیّه عنـد العقلاء، وهی أصاله عـدم الغفله، وأصاله عـدم الخلاـف، وأصـاله عـدم خفـاء القرینه وغیرهـا من الاُصول المتصوّره، بحسب اختلاف الموارد التی نحتاج فیها إلی الأصـل المنفیّ، لکن هذا لیس بمعنی کون أصاله الحقیقه راجعه إلی تلک الاُصول، هذا هو الإشکال لکلامه فی المتن.

وأیضـاً: یرد علی کلاـمه رحمه الله فی «الحاشـیه»، حیث جعـل حاصـل الـدفع فی الشقّ الأـوّل هو الشـکّ لاحتمـال خفـاء القرینه وسقوطها علی تقدیر کون اللّفظ هو

بعض الموضوع، وخلوّ البعض الآخر عن القرينه، بأنّه لابدّ أوّلاً من الرجوع إلى أصاله عدم القرينه، وتشخيص حال اللّفظ بسببها، ثمّ الرجوع بعد ذلک إلى أصاله الحقيقه أو الظهور لدفع الشکّ الآخر.

والجواب: إنّا نقول - بعد فرض التسليم - إنّ ذلک يصحّ فى خصوص الصوره الثالثه من الصور المذکوره فى کلام المحقّق الخراسانى، أى فيما إذا کان له الشکّ فى کلّ من الموردين من احتمال خفاء القرينه بنفسها أو احتمال الإخفاء عمداً، حيث يصحّ حينئذٍ القول بأنّ أصاله عدم القرينه يدفع الشکّ الأوّل، وأصاله الحقيقه يدفع الشکّ الآخر.

وأمّا لو لم يکن له شکٌّ إلاّ فى الثانى فقط، وهو احتمال الإخفاء عمداً، فحينئذٍ لا معنى لدعوى جريان أصاله عدم القرينه، للقطع بعدم وجودها، ولا شکّ له من هذه الناحيه، فلا مورد هنا لأصلٍ إلاّ جريان أصاله الحقيقه والظهور، فيستکشف من ذلک تفاوت هذين الأصلين کما ادّعاه صاحب «الکفايه».

هذا فضلاً عن أنّ نفس کلامه فى تلک الصوره أيضاً يرشدنا إلى تعدّد هذين الأصلين، وأنّ أحد الأصلين يختصّ بالشکّ فى الاختفاء، والآخر للشکّ فى الإخفاء، مع أنّ الشکّ بنفسه من العوارض التى تعرض للإنسان قد يتعدّد باعتبار تعدّد متعلّقه، وقد يتّحد أى يکون من ناحيه دون اُخرى، وليس الأمر فيهما بحيث يکون الشکّ الحاصل فى أحدهما ملازماً لحصول الشکّ فى الآخر.

والحاصل: نلتزم فى المقام بمقاله سيّدنا الاُستاذ فى تهذيبه حيث يقول:

(إنّ الکلام الصادر من المتکلّم إذا شکّ فى حجّيته، فإن کان منشأ الشکّ احتمال عدم کونه بصدد التفهيم، وأنّ التخاطب لأجل أغراضٍ اُخر من الممارسه

والتمرين، فقـد عرفت أنّ الأصل العقلائی علی خلافه، وإن کان مبـدأ الشکّ احتمال اسـتعمال اللّفظ فی غیر ما وضع له غلطاً من غیر مصحّح ، فالأصل العقلائی علی خلافه.

وإن کان الشکّ لأجل احتمال استعمال المتکلّم کلامه فی المعنی المجازی علی الوجه الصحیح:

فإن قلنا: إنّ المجاز استعمال اللّفظ فی غیر ما وضع له ابتداءاً، کما هو المشهور، فأصاله الحقیقه هو المتّبع.

وإن قلنـا: علی مـا هو التحقیق بأنّ المجاز اسـتعمال اللّفظ فی ما وضع له للتجاوز إلی المعنی الجـدّی، کما مرّ تحقیقه، فالمتّبع هو تطابق الإراده الاستعمالیّه مع الإراده الجدّیه.

وإن کـان الشـکّ لأجـل احتمـال أنّ المتکلّم یخرج بعض المـوارد الـذی لیس مراداً جـدیّاً ببیـان آخر، کالتخصـیص والتقیید بالمفصّل، فمرجعه إلی مخالفه الإراده الاسـتعمالیّه مع الإراده الجـدیّه، علی ما هو الحقّ من أنّ العام بعد التخصـیص حقیقهٌ أیضاً، فقد عرفت أنّ أصاله التطابق مبنی الإرادتین محکّمه أیضاً .

وأمّا المنقول بالواسطه، فإنّ المبدء للشکّ لو کان احتمال التعمّد بحذف القرینه، فعداله الراوی ووثاقته دافعه لذلک .

وإن کـان لأجـل احتمال السـهو والنسـیان والاشـتباه والخطأ، فکلّ ذلک منفیّه بالاُصول العقلائیّه، فما هو الحجّه هو الظهور، لکن مبنی الحجّیه الاُصول الاُخر کما تقدّم ذکرها.

وأمّا أصاله الظهور، فلیست أصلاً معوّلاً، بل إضافه الأصل إلی الظهور لا

يرجع إلى محصّل، إلاّ أن يُراد بعض ما تقدّم)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولقد أجاد رحمه الله فيما أفاد، وذلك نقلنا نصّ كلامه بطوله، لأنّه مختارنا فی أصاله الحقيقه.

هذا كلّه تمام الكلام فی المورد الأوّل .

***

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۶۳ .

البحث عن حيثيّات اعتبار أصاله الظهور

البحث عن حيثيّات اعتبار أصاله الظهور

وأمّا الكلام فى المورد الثانى:

ويدور البحث فيه حول بيان كيفيّه اعتبار أصاله الظهور، والبحث فيه يقع فى اُمور ثلاثه:

الأمر الأوّل: فى أنّ قولنا الظهور حجّه، هل هو حجّه مطلقاً ولو لم يفد الظنّ بالوفاق، بل حتّى لو أفاد الظنّ بخلافه ؟

أو أنّ حجيّته متقيّده بإفاده الظنّ بالوفاق ؟

أو أنّها مقيّده بعدم وجود الظنّ بالخلاف فقط ؟ وجوهٌ وأقوال:

القول الأوّل: ما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله فى فرائده(۱) من أنّ بعض متأخّرى المتأخّرين قد التزم بالاحتمال الأوّل والثانى، حيث يقول:

(نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخّرى المتأخّرين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيه الظواهر، إذا لم يفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتبر على خلافها).

والظاهر أنّ المراد من البعض هو الفاضل النراقى أو الكلباسى حيث لم يعثر على مذهبهما فى كتابهما، بل سمع التزامهما بذلك .

القول الثانى: هو التفصيل بين قبول القول الأوّل فى مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام بعضهم الآخر فى الاُمور الراجعه إلى مصالحهم التجاريّه ومعاشهم حيث لا يعملون على طبق الظواهر، ما لم يحصل لهم منه الظنّ بالمراد والوفاق، بل الوثوق

۱- فرائد الاُصول: ۴۴ .

والاطمئنان، فضلاً عمّا إذا كان الظنّ على الخلاف، إلاّ أن يكون المعنى الظاهر من الأُمور المهمّه فيقولون به رجاءً واحتياطاً، لكنّه غير مربوط بما نحن بصدده.

هذا بخلاف الكلام الصادر من المولى إلى العبد فى مرحله امتثال التكاليف الصادره، فإنّ الظهور هنا حجّه، ولا يصحّ الاعتذار عن مخالفته بمجرّد عدم إفادتها الظنّ بالمراد، أو بوجود الظنّ غير المعتبر على الخلاف، وقد صرّح بهذا التفصيل صاحب «عنايه الأُصول» .

القول الثالث: هو التفصيل فيما بين من قُصِد إفهامه، حيث يكون حجّيه الظهور مشروطاً بعدم حصول الظنّ بالخلاف، سواءٌ حصل الظنّ الشخصى على طبق الظاهر أم لا، وبين من لم يُقصد إفهامه المشروط بحصول الظنّ الشخصى بالمراد، وإلاّ لا يكون حجّه، فضلاً عمّا لو كان الظنّ على خلافه، هذا وقد التزم بهذا التفصيل الشيخ رحمت اللّه الفشاركى فى «حاشيه الرسائل».

القول الرابع: هو التفصيل فى الجمله وهو الذى التزم به المحقّق الخوئى صاحب «مصباح الأُصول» حيث ذهب إلى (حجّيه الظهور مطلقاً، إلاّ إذا كان المطلوب تحصيل الواقع، كما إذا احتمل إراده خلاف الظاهر فى كلام الطبيب، فإنّهم لا يعملون به إلاّ إذا جعل لهم الاطمئنان بالواقع، لكنّه خارجٌ عن مورد الكلام، لأنّ المطلوب هنا كان فى الخروج عن عهده التكليف وتحصيل الأمن من العقاب، وفى مثله كان الظهور حجّه عند العقلاء من دون تقيّد بخصوصيّه الظنّ بالوفاق، بل حتّى مع الظنّ بالخلاف، فيكون حجّه مطلقاً)(۱).

أقول: لكن الإنصاف هو القول بحجّيه الظهور مطلقاً؛ أى سواءٌ حصل منه

۱- مصباح الأُصول: ج۲ / ۱۲۸ .

الظنّ الشخصی أو النوعی بالمراد أم لا، وسواءٌ حصل له الظنّ بالخلاف إذا کان غیر معتبر أم لا، وسواءٌ کان المقصود هو تحصیل المطلوب فی الواقع، أو کان المقصود هو الخروج عن عهده التکلیف، وسواءٌ کان ذلک بالنسبه إلی عمل العقلاء لکلام بعضهم مع بعض، أو کان الامتثال عن التکالیف الصادره عن المولی، وبلا فرق فیه بین کون الکلام الذی له ظهورٌ صَدَر فی حقّ من قصد إفهامه أو لم یکن کذلک، بل لوحظ إلی من لم یقصد إفهامه.

والدلیل علی ذلک: هو بناء العقلاء علی العمل بظواهر الکلام فی جمیع هذه الموارد، وترتیب الآثار علی ظاهره، بحیث لو أخذ العبد أو من یتمسّک به بالاحتجاج بأنّک لماذا عملت بذلک؟ یقول: بأنّ ظاهر کلامه یفید ذلک، ولا یقال باحتمال أنّه کان فی مقام الخروج عن عهده التکلیف، أو کان لتحصیل المطلوب فی الواقع،أو غیر ذلک من الجهات، بلا فرق فیه بین کون الکلام إنشائیّاً أو إخباریّاً، وبین من قصد إفهامه أو لم یکن.

مضافاً إلی أنّه لو لم یکن الظاهر حجّه، ما لم یفد الظنّ الفعلی بالمراد، للزم سدّ باب التعارض فی الأخبار بالمرّه، وإلغاء مبحث التعادل والترجیح من الاُصول رأساً، لاستحاله الظنّ بالمتنافیین، کی ینتهی الأمر إلی القول بالترجیح أو التخییر، لأنّه إمّا أن لا یفید واحدٌ منهما الظنّ بالمراد، وإمّا أن یفیده أحدهما دون الآخر، وعلی التقدیرین، لا ینتهی الأمر فیهما إلی التعارض، لانتفاء ملاک الحجّیه فیهما فیالأوّل،وکونه من باب تعارض الحُجّه واللاّ حجّه فیالثانی،فیدور الأمر بین الوجهین الأخیرین،والمتعیّن منهما هو الأخیر، لقیام السیره علی الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً، حتّی فی صوره قیام الظنّ الفعلی علی الخلاف، علی نحو غیره

من الأمارات التی حجّیتها باعتبار الظنّ النوعی الذی لا ینافیه الظنّ بالخلاف.

نعم، قد یعتبر عند قومٍ فی حالهٍ خاصّه من إراده غیر ظاهر کلامه، بحیث لو وقع الکلام فی ید غیرهم لما فهموا منه إلّا ظاهر کلامه، هذا کما قد یتّفق فی الکلمات المستعمله للعسکر فی حال المعرکه والحرب ، أو فی الحالات الطارئه حیث تستعمل الشرطه وقوّات الأمن کلمه السِّر ، والتی لا یقصد منها ظاهرها، بل لا یفهمها إلّا من اُخبر بذلک، وهو أمرٌ خارج عن مورد البحث عند من عنون هذه المسأله.

وعلیه، فالمسأله واضحه عندنا، ومختارنا متّفق مع ما التزم به الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی والعراقی والحائری والخمینی والحکیم قدس سرهم .

وبالجمله: لو التزمنا بذلک فلا إشکال فی الحکم من جهه بناء العقلاء وسیرتهم علی حجّیه الظواهر مطلقاً کما عرفت ولا مجال للشکّ فیه، وأمّا لو لم نقل بالظهور والوضوح، وشککنا فی حجّیه ظواهر الکلام، بواسطه أحد الاحتمالات المذکوره آنفاً، فقد یقال بأنّ من اللّازم الاقتصار علی صوره عدم قیام الظنّ الفعلی علی الخلاف، لکونه القدر المتیقّن من السیره وبناء العقلاء، هذا کما عن المحقّق العراقی فی نهایته(1).

ولکن یرد علیه: بأنّ دلیل السیره حیث کان دلیلًا لبیّاً، ولا إطلاق له لعدم وجود لفظٍ له، فلا سبیل إلّا أن یؤخذ بالقدر المتیقّن منه، وما ذکره رحمه الله لا یعدّ القدَر المتیقّن من الدلیل، بل القدر المتیقّن منه هو القول بحجّیه الظهور لما یفید الظنّ بالوفاق، سواءٌ أکان لمن قصد إفهامه أم لا، فلازم ذلک هو عدم حجّیه الکلام

۱- نهایه الافکار: ج۳ / ۹۰ .

الصادر ما لم یفد الظن بالمراد، سواء کان له الظنّ بالخلاف - فهو مسلّم - أو لم یکن، کما أنّ المراد من الظنّ أیضاً هو الشخصی منه لا النوعی؛ لأنّه أضیق من الآخر، ولکن تمام ذلک تعدّ قضایا تعلیقیّه لا اعتبار بها، لما عرفت من قیام أصل عقلائی فی جمیع هذه الموارد.

***

بيان حجّيه الظهور لغير من قُصد إفهامه

بيان حجّيه الظهور لغير من قُصد إفهامه

الأمر الثانى : ويدور البحث فيه عن حجّيه الظهورات الصادره لغير من قصد إفهامهم.

أقول: إذا عرفت حجّيه ظهور الكلام بصوره الإطلاق من جهه إفاده الظنّ وعدمه، ومن جهه وجود الظنّ بالخلاف وعدمه، يصل الدور إلى البحث عن أنّه هل تختصّ هذه الحجّيه لخصوص من قُصد إفهامه من المخاطبين ؟

أو تكون حجّه مطلقاً حتّى ولو لم يكن المخاطب مقصوداً للتفهيم، بل حتّى لو قصد عدم إفهامه فضلًا عمّا لو لم يقصد ذلك؟

فقد يظهر من المحقّق القمّى صاحب «القوانين» قدس سره التفصيل بين من قُصد إفهامه فيكون الظهور حجّه، وبين من لم يُقصد فلا يكون حجّه، وأجود من بيّن كلامه ودليله هو المحقّق النائينى فى فوائده، حيث قال:

(وحاصل ما أفاده فى وجه ذلك هو أنّه :

تارهً: يكون الغرض من الكلام إفهام كلّ من ينظر إليه، أو يطرق سمعه، من دون أن يقصد من الكلام إفهام شخصٍ خاص، كما هو الشأن فى كتب التأليف والتصنيف والإسناد والسجّلات الراجعه إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك، ممّا يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يُخاطب به شخص خاص.

ولاإشكال فياعتبار الظواهرفيمثل ذلك،وعليه جرت طريقه العرف والعقلاء.

واُخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخصٍ خاص كما لو كان الكلام فى مقام الجواب عن سؤال سائلٍ خاص، فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره،

أمّا السائل فلأنّ الاحتمال الـذى يحتمله فى مقام التخاطب، ليس إلّا احتمال غفله المتكلّم عن نصب قرينه المراد، وهـذا الاحتمال منفىٌّ بالأصل، وليس فى البين احتمالٌ آخر يحتمله المخاطب.

وأمّـا غير المخـاطب، فلاـ ينحصـر الاحتمـال فيه باحتمـال الغفله، بـل فى الـبين احتمـالٌ آخر، وهو احتمـال أن تكون بين السـائل والمجيب قرينه حـاليّه أو مقـاليّه سـابقه الـذّكر أو لاـحقه الـذّكر، معهوده بين المتكلّم والمخـاطب، ومع هـذا الاحتمـال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قـد لا يحصل الظنّ بالمراد، خصوصاً بالنسـبه إلى المتكلّم الذى دأبه الاعتماد على القرائن المنفصـله من الكلاـم، وغـالب الروايات التى بأيـدينا تكون من هـذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبه عن أسـئله لأشـخاص خاصّه، فلا يجوز الاعتمـاد على ظواهرهـا، خصوصاً مع أنّ من عـاده الشـارع الاعتمـاد على القرائن المنفصـله، كما يظهر للمتتبّع فى الأخبار، فعلى هـذا ينبغى أن تكون حجّيه الأخبار المودعه فى الكتب من صـغريات حجّيه الظنّ المطلق بمعونه مقـدّمات الانسـداد) انتهى كلامه(۱).

أقول: بل قد يؤيّد كلامه لهذا التفصيل ما قرّره الشيخ الأنصارى فى «فرائد الاُصول» بما يرجع حاصله إلى :

(أنّ عدم حجّيه ظاهر الكلام لغير من قُصِد إفهامه، يعود إلى أمرين:

أحدهما من جهه منع الكبرى، والآخر إلى منع الصغرى.

فأمّـا الأـوّل: فلأـنّ منشأ حجّيه الظواهر ليس إلاّـ أصاله عـدم الغفله ، إذ بعـد كون المتكلّم فى مقام البيان ، كان احتمال الخلاف مستنداً إلى احتمال غفلته

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۳۷ .

عن نصب القرينه ، أو احتمال غفله السامع عن الالتفات إليها ، وكلاهما منفيّان بالأصل العقلائی.

وأمّا احتمال تعمّد المتكلّم فی عدم نصب القرينه، فهو مفروض العدم، لكونه فی حدود البيان ومقامه، فانحصر الوجه فی احتمال الخلاف من قصد إفهامه إلی احتمال الغفله فی حقّ المتكلّم والمخاطب، وكلاهما منفيّان.

هذا بخلاف غير من قُصِد، لأنّ احتمال الخلاف فی حقّه ليس منحصراً فيهما، بل يحتمل اتّكال المتكلّم فی ذلک علی قرينه منفصله، أو قرينه حاليّه كانت معهوده بينها، وقد خفيت فی حقّ من لم يُقصد، فلا تُجديه حينئذٍ أصاله عدم الغفله، ولا يجوز له التمسّک بالظواهر.

مضافاً إلی أنّه لو سلّمنا جريان أصاله الظهور، ولو لم يكن احتمال إراده خلاف الظاهر مستنداً إلی احتمال الغفله، إنّما يجری هذا الأصل فيما إذا لم يعلم أنّ عاده المتكلّم قد جری علی الاتّكال علی القرائن الكذائيّه من الانفصال وغيره.

ومن الواضح أنّ الأئمّه عليهم السلام كثيراً ما كانوا يعتمدون علی القرائن المنفصله، إذ قد يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب،بل عن وقت الحاجه تارهً لمصلحهٍ مقتضيهٍ لذلک، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم عليهم السلام بغير المشافهين المقصودين بالإفهام.

وأمّا الوجه الثانی: الراجع إلی منع الصغری، وهو أنّ الأخبار لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام ، بل وصلت إلينا مقطّعه، ونحتمل وجود قرينهٍ علی خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهه التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصاله عدمها، بل من باب احتمال قرينه الموجود، وفی مثله لا تجری أصاله عدم القرينه، فلا ظهور

للكلام بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام)، هذا ملخّص كلامه.

ويرد على كلام المحقّق القمّى أوّلاً: بأنّ احتمال الغفله لكلّ من المتكلّم والسامع كما هو منفىٌ بالأصل عند العقلاء، كذلك احتمال وجود قرينه خفيّه حاليّه أو مقاليّه سابقه أو لاحقه صارفه عن معنى ظاهر كلامه أيضاً تكون منفيّه بالأصل عند العقلاء، إذ احتمال وجود قرينه ولو لاحقه لا يكون مختصّاً لمن قصد إفهامه، إن سلّمنا الاختصاص فى السابقه المعهوده أو الحاليّه المقارنه، فكما يُنفى بالأصل للّاحقه فى من لم يقصد، هكذا ينفى بالأصل لغيرها من أضرابها.

نعم، فى مثل من كان عادته الاتّكال على القرائن المنفصله، لا يبعد الالتزام بوجوب الفحص، كما يجب الفحص فى أصل الدليل، فإذا فحص الفاحص ولم يجد شيئاً فيكون الظهور حينئذٍ حجّه عند العرف والعقلاء، وقابلاً للاحتجاج به فى مقام المرافعه والاحتجاج، كما كان لمن قصد إفهامه أيضاً كذلك، إذ احتمل وجود القرائن على حسب عادته، فلابدّ من الفحص.

وثانياً: إنّا لا نُسلّم كون وضع الأخبار والروايات، بل الآيات من قبيل أنّ كون المخاطبين هم المقصودون بالتفهيم والتفاهم، بل حكمها حكم كتب التأليف والتصنيف، لأنّا نعلم بأنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا فى صدد بيان الأحكام لجميع الناس إلى يوم القيامه، كما يشير إلى ذلك بعض الآيات الشريفه مثل قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرا وَنَذِيرا»(۱)، وما ورد فى الحديث بأنّ: «حلالُ محمّدٍ صلى الله عليه و آله حلالٌ إلى يوم القيامه، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامه». وأمثال هذه

۱- سوره سبأ: الآيه ۲۸ .

التعابیر فی الأخبار کثیره، حیث نستکشف من جمیعها أنّ تلک الأخبار الملقاه إلی الرّواه لا تکون مُلقاه إلیهم بالخصوص لیعملوا بها دون غیرهم من غیر المخاطبین، فیصیر حکم غیر المخاطبین فی المجلس حکم من قُصِد إفهامه من جهه حجّیه الظهور بواسطه إجراء الاُصول العقلائیّه.

وثالثاً: لو سلّمنا کون المشافهین مقصودین بالإفهام دون غیرهم، ولکن نقول إذا أصبح الراوی مخاطباً بکلام الإمام علیه السلام ، وکان الظاهر له حجّه بواسطه الاُصول الجاریه، ثمّ نقل الراوی هذا الکلام لمن بعده، فظاهر کلامه المنقول عن الحجّه حجّهٌ لمخاطبه الذی لم یکن الخطاب الأوّل موجّهاً إلیه، والحجیّه ثابته لهم أیضاً بنفس تلک الاُصول، وهکذا لمن بعده من سلسله الرواه إلی أن وصل إلینا، فیکون الظاهر حجّه لنا أیضاً لجریان الاُصول المذکوره فیه کما لایخفی.

ورابعاً: أمّا ما قیل عن سقوط حجّیه الکلام من جهه تقطیع الأخبار، فإنّه قد صدر عمّن کان من أهل الحدیث والروایه وخرّیت هذا الفنّ کالکلینی والشیخ الطوسی والحُرّ العاملی الذین یُعدّون من أهل العداله والتقوی، وأهل فقهٍ وفقاهه، فالتقطیع لا یکون إلاّ بلحاظ تناسب المطالب فی الروایات للأبواب، إذ بعض المسائل الواقعه فی سؤال الرواه مرکّبه من عدّه اُمور غیر مربوطه بعضها مع بعض، کما هو المتعارف فی زماننا هذا من الاستفتاءات.

وخامساً: لو أغمضنا عمّا ذکرنا، فغایته وجوب الفحص عن جمیع الأبواب، أو الرجوع إلی مصادر الروایه قبل تقطیعها، لنقف علی ظاهر الکلام، فیکون حجّه حینئذٍ إن لم یجد شیئاً مخالفاً لظاهره.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرناه أنّ ظاهر الكلام حجّه مطلقاً، لمن قُصِد إفهامه أو لم يُقصد، واللّه العالم.

هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى .

***

مبحث الظنّ وأحكامه

صفحه بيضاء

البحث فی حجّیه ظواهر الکتاب

البحث فی حجّیه ظواهر الکتاب

وهو الأمر الثالث من الاُمور التی أردنا ذکرها فی حجّیه الظواهر، وکانت مستثناه من الأصل الذی أُسّس فی باب الشکّ فی الحجّیه .

فنقول ومن اللّه الاستعانه: ذهب بعض أصحابنا - وهم الاخباریّون - إلی عدم حجّیه ظواهر الکتاب، وما ذکروه من المنع یکون علی ضربین:

تارهً: بالمنع عن الصغری، وهو أصل انعقاد الظهور.

واُخری: بالمنع عن الکبری، أی بعد التسلیم والفراغ عن وجود الظهور، التزموا بعدم حجیّته .

استدلّ للأوّل بوجوه:

الوجه الأوّل: بأنّ ألفاظ القرآن لیست من قبیل سائر الألفاظ، حتّی یکون لها ظهور، بل هی بمثابه رموزٍ بین الخالق سبحانه وتعالی وبین من خوطب به، أو بینه تعالی وبین من کان من أهل بیته کالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، کما یشهد لذلک ما ورد فی الأحادیث من ردع أبی حنیفه وقتاده بن دعامه عن الفتوی به، مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن شبیب بن أنس ، عن بعض أصحاب أبی عبد اللّه علیه السلام ، فی حدیثٍ:

«إنّ أبا عبد اللّه علیه السلام قال لأبی حنیفه: أنتَ فقیه أهل العراق؟ قال: نعم!

قال: فبمَ تُفتیهم؟ قال: بکتاب اللّه وسنّه نبیّه صلی الله علیه و آله .

قال: یا أبا حنیفه! تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته، وتعرِف الناسخ والمنسوخ؟

قال: نعم.

قال: یا أبا حنیفه لقد ادّعیت علماً، ویلکَ ما جَعل اللّه ذلک إلّا عند أهل الکتاب الذین أنزل علیهم، ویلک ولا هو إلّا عند الخاصّ من ذریّه نبیّنا صلی الله علیه و آله ، وما ورّثک اللّه من کتابه حرفاً. الحدیث»(۱).

ومثل ما رواه الشیخ بإسناده عن زید الشحّام، قال:

«دخل قتاده بن دعامه علی أبی جعفر علیه السلام ، فقال: یا قتاده أنتَ فقیه أهل البصره؟ فقال: هکذا یزعمون.

فقال أبو جعفر علیه السلام : بلَغَنی أنّک تُفسِّر القرآن؟ فقال له قتاده: نعم.

فقال له أبو جعفر علیه السلام : فإن کنتَ تُفسّره بعلمٍ فأنت أنت، وأنا أسألک...

إلی أن قال أبو جعفر علیه السلام : ویحک یا قتاده، إن کنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسک هَلَکت وأهلَکْت، ویحک یا قتاده إنّما یَعرف القرآن من خُوطِب به»(۲).

فإنّ خطاب الإمام علیه السلام لأبی حنیفه: «تعرف القرآن حقّ معرفته»، وکذلک قوله علیه السلام : «فما یعرف القرآن إلّا مَن خُوطِب به»، یدلّان علی ما ادّعیناه من أنّ القرآن مشتملٌ علی ألفاظ کالرمز لیس لها ظهور حتّی یؤخذ به، هذا.

لکنّه مخدوش أوّلاً: بأنّه لو کان القرآن کذلک، بحیث لا یمکن الاستفاده منه، والإنذار والتبشیر به والتدبّر فیه، فلأیّ وجهٍ عدّ القرآن منذراً وذِکراً للناس؟! مع ما ورد فی الآیات من أنّه بیانٌ للنّاس وأنّه نزل لکی یرشد الخلق إلی الحقّ معجزاً علی نحو یعجز العرب عن إتیان مثله، بل قد تحدّاهم عن إتیان ما یماثل آیاتها فی

۱- الوسائل: ج۱۸ الباب ۵ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

۲- الوسائل: ج۱۸ / الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۵.

قوله تعالی: «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الْاءِنسُ وَالْجِنُّ عَلَی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ کَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیرا»(۱).

بل فی بعض الآیات إشاره إلی أنّه تعالی سهّل آیاته وجعلها میسّرهً للذِّکر بحیث یفهمها عامّه النّاس فیما لو کانوا عارفین بکلام العرب ولو فی الجمله، کما فی قوله تعالی: «وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّکِرٍ»(۲)، ومثل ذلک فی القرآن کثیر، ولذلک لا مجال لفرض آیاته عباره عن مجموعه من الرموز والإشارات المبهمه التی لا ظهور لها ولا یمکن إدراکها !

وثانیاً: بأنّ ما ثبت من نهیهم علیهم السلام لأبی حنیفه وقتاده وأضرابهما من التفسیر والأخذ من القرآن، وبیانهم أنّ العرفان کان مخصوصاً للأئمّه علیهم السلام ، صحیحٌ باعتبار دعوی الفهم لجمیع ما وقع فی القرآن من معرفه ناسخه ومنسوخه، ومحکمه ومتشابهه، وعمومه وخصوصه، وظاهره وباطنه، وتأویله وتفسیره، وأنّه نزل بلیلٍ أو نهار، فی سهلٍ أو جبل، أو غیر ذلک من الخصوصیّات التی یختصّ علمها بعد النبیّ صلی الله علیه و آله بأمیر المؤمنین والأئمّه المعصومین علیهم السلام من ولده، ولذلک سأله الإمام علیه السلام سؤال مستنکرٍ بقوله: «أتعرف القرآن حقَّ معرفته»؛ یعنی أنّ العرفان فی الجمله غیر مفیده، إلاّ من خلال الاستعانه بمن نزلت علیه آیاته وهم أهل البیت صلوات اللّه علیهم أجمعین.

وثالثاً: إنّ دعوی عجز الناس عن فهم آیاته تناقض أمرهم علیهم السلام بالرجوع إلی کتاب اللّه فی استخراج الحکم من آیاته، بل ورد فی بعض الأخبار التعبیر عنه

۱- سوره الإسراء ۱۷: الآیه ۸۸ .

۲- سوره القمر: الآیه ۱۷ .

بالعرفان مثل ما فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام فی حکم من عَثَر فوقع ظُفره، فجعل علی إصبعه مراره، قال علیه السلام :

«إنّ هذا وأشباهه یُعرف من کتاب اللّه عزّ وجلّ «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»».

وأیضاً ما ورد فی سؤال زراره عن الإمام علیه السلام : «بماذا علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ قال: لمکان الباء» الوارده فیقوله تعالی:«وَامْسَحُوابِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ».

وأیضاً صحّه دعواهم تناقض إرجاعهم علیهم السلام الرواه فی باب تعارض الخبرین إلی کتاب اللّه، کما فی الخبر المشهور أنّه قال علیه السلام : «خُذ ما وافق کتاب اللّه واترک ما خالفه»، أو ما ورد فی باب الشروط من الأمر بترک الشروط المخالفه لکتاب اللّه تعالی، فلولا وجود ظاهرٍ لکلام اللّه فی القرآن، أو لو لم یکن حجّه، لما کان للإحاله إلیه وجهٌ کما لا یخفی.

فإن قلت: إنّ الظاهر من قوله علیه السلام فی مقام الاعتراض علی أبی حنیفه: «تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته.. إلی آخره»، أنّ المفتی بظواهر القرآن یجب أن یعرف القرآن حقّ معرفته، وإلاّ - لا - یجوز له الفتوی بها، ونحن غیر عارفین به حقّ معرفته، فلا یجوز لنا الرجوع إلیه .

قلت: لیس فی الخبر ما یمنع عن العمل بظواهره مطلقاً فی مقام الإفتاء، بل المتیقّن من مدلوله النکیر علی من اکتفی فی مدارک فتاواه بالقرآن فقط، وأعرضعن المراجعه إلی الأخبار والآثار الصادره عن الأئمّه الأطهار صلوات اللّه علیهم کما هو دیدَن أبی حنیفه وقتاده وأضرابهما، فإنّه لا یجوز لهم ذلک، لعدم وقوفهم علی حقیقه القرآن، إذ لا یکون العلم بذلک عند أحدٍ إلاّ أهل البیت علیهم السلام ،

وليس فى استنكاره المذكور النهى عن مثل من يريد الرجوع فى تفسيره وفهم معنى آياته، إلى أهل البيت عليهم السلام . وبعباره اُخرى يرجع لفهم القرآن إلى الاتّكاء بكلماتهم فى تفسيره وتوضيح المراد منه، فإن وجد ما يفيده فى استنباط الحكم اعتمد عليه وعمل به وأفتى به، وإلاّ عُدّت الآيه من المتشابهات التى لا يجوز التعويل عليها والعمل بها ، بل يجب أن يفوّض العلم بها إلى أهله وهم الراسخون فى العلم.

قد يُقال: بأنّ هذا الجواب يصحّ على مبنى الشيخ الأنصارى حيث التزم بأنّ أصاله عدم القرينه يكون أصلًا تعبّديّاً، باعتبار أنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ المقصود بالأفهام هم الأئمّه عليهم السلام دون غيرهم، فيتمسّك غيرهم بتلك الخطابات مع احتمال كون القرينه موجوده فى البين ولم تصل إلينا عمداً لمصلحه فى إخفائها أو اختفت عنّا لظلم الظَلَمه، مبنيٌّ على جريان هذا الأصل .

وأمّا على فرض مسلك من استشكل فى هذا الأصل، كالمحقّق الحائرى رحمه الله كما مرّ سابقاً، فلا يصحّ الحكم بجواز الأخذ بظاهر القرآن، مع قيام مثل هذا الاحتمال.

ولكنّه مندفع أوّلًا: مضافاً إلى ما قد عرفت منّا من جواز إجراء أصاله عدم القرينه - كالشيخ الأنصارى قدس سره - والحكم بأنّ التمسّك بظاهر القرآن بواسطه الرجوع إلى أخبار أهل البيت عليهم السلام لا يكون خارجاً عن حدود الأخذ بظاهر الكلام لمن قُصِد إفهامه، فكأنّهم بيّنوا لنا بأنّ المقصود من الآيه هو هذا المعنى مثلاً.

وثانياً: يمكن التثبّت من الجواز بالخبر المتواتر الوارد بين العامّه والخاصّه، والمروىّ عن النبىّ صلى الله عليه و آله والمعروف بحديث الثقلين؛ من أنّه حينما دَنت وفاته،

قال صلی الله علیه و آله : «إنّی تارکٌ فیکم الثقلین ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی أهلُ بیتی وإنّهما لن یفترقا حتّی یردا عَلیَّ الحوض»(۱).

بتقریب: أن یُقال إنّ المقصود لیس التمسّک بهما منضمّین، فإنّ فتوی المعصوم وإن لم تنفکّ عن مدلول القرآن، لکن لمّا کان استفادته منه غیر ممکنه فی حقّنا، لا یصدق التمسّک بالنسبه إلینا، بل المتمسّک لنا منحصرٌ فی قول العتره، فإذا ثبت أنّ المراد من التمسّک بالعتره هو علی وجه استقلال، ثبت ذلک فی الکتاب أیضاً بوحده السیاق.

أقول: لکن لا یخلو هذا من مناقشه؛ لأنّه إذا فرضنا عدم إمکان أن نستفید من الکتاب مستقلاًّ کما صرّح قبله، فلا أثر حینئذٍ لإثبات إمکان التمسّک بالکتاب مستقلاًّ، وعلیه فالأحسن أن یُقال:

إنّ المراد من التمسّک بهما هو الأعمّ من الانضمام والاستقلال، أی کلّ موردٍ کان فیه ظاهراً ولم یرد علی خلافه من المعصومین کلاماً فیؤخذ به ویتمسّک بهذا الظاهر، وإن لم یرد من المعصوم علیه السلام علی وفقه کلامٌ. وفی کلّ مورد ورد من جهه المعصوم کلامٌ لبیان المقصود من الآیه الوارده فی الکتاب فیؤخذ به انضماماً، کما أنّه قد یکون بالعکس من ورود الدلیل عن المعصوم فی واقعهٍ ولم یکن لها ذکرٌ فی الکتاب بحسب الظاهر، فنؤخذ بما ورد عن المعصوم علیه السلام .

وبالجمله: فالمراد من التمسّک بهما هو أنّهما الأصل والمعتمد فی أعمالنا وأفعالنا، الموجب لسعادتنا فی الدُّنیا والآخره، فیصیر الحدیث من الأحادیث الدالّه علی أنّ علی المؤمنین التمسّک والأخذ بظاهر القرآن مستقلاًّ ومنضمّاً کما لایخفی.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۵ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹ .

الوجه الثانی: أنّ القرآن مشتملٌ علی معانٍ غامضه، ومضامین شامخه، لاشتماله بعلم ما کان وما یکون، وما هو کائنٌ إلی یوم القیامه، فلا یصل إلیه فکر البشر، إلاّ من کان من الراسخین فی العلم، وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، وهذا هو المراد من قولهم علیهم السلام : «إنّما یَعرف القرآن مَن خُوطِب به».

أقول: وجوابه واضح؛ لأنّ اشتماله علی ذلک لا ینافی کونه مشتملاً علی ما هو ظاهرٌ عند أهل اللّسان والعرف.

نعم، ما یختصّ لما لا ـ یفهم من ظاهره لکونه من المتشابه، أو کان له ظاهرٌ ولکن له باطن أیضاً، فإنّهما مختصّان بمن یعرف القرآن، ومن خوطب به، ونحن لا ننکره، کما یشهد لذلک ما عرفت من الأدلّه الدالّه علی إرجاعنا إلی کتاب اللّه ولو بالاستعانه بکلام أهل البیت علیهم السلام فی بعض الموارد.

الوجه الثالث: أنّ القرآن وإن کان له ظهور فی حدّ ذاته، ولیس ممّا لا یکون له ظاهرٌ أصلاً، إلاّ أنّ العلم الإجمالی بوجود القرائن المنفصله الدالّه علی خلاف الظاهر، من المخصّصات والمقیّدات، والقرائن علی المجاز، یمنع عن العمل بظواهره، فهی مجملات حکماً، وإن کانت فی الحقیقه من الظواهر.

أجاب عنه صاحب «مصباح الاُصول»: بأنّ العلم الإجمالی المذکور یوجب وجوب الفحص عن المخصّص والمقیّد والقرینه علی المجاز، لا سقوط الظواهر عن الحجّیه رأساً، وإلاّ لم یجز العمل بالروایات أیضاً لوجود العلم الإجمالی فیها أیضاً کما فی القرآن.

بل عن المحقّق الحائری رحمه الله بأنّه بعد الفحص یعلم بخروج المورد من الأطراف.

وأورد علیه فی «نهایه الأفکار»: (بأنّه کما تری لا یفی بدفع الشبهه مثل هذا

العلم التفصیلی اللاّحق، إذ مجرّد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من المقیّدات والمخصّصات، لا یرفع أثر العلم، ولا یوجب انحلاله، ما لم یکن قیامه علی تعیین المعلوم بالإجمال، لأنّ من المحتمل أن یکون ما ظفر به من موارد إراده خلاف الظاهر من التخصیصات والتقییدات غیر ما هو المعلوم بالإجمال، وإلاّ لما کان وجهٌ لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال فی بقیّه الظواهر، فوجوب الفحص حینئذٍ فی بقیّه الظواهر کاشفٌ عن بقاء أثر العلم الإجمالی وعدم انحلاله.

فالأولی أن یُقال فی الجواب عن الشبهه: إنّ هذا العلم الإجمالی مقرونٌ حین وجوده بعلمٍ إجمالی آخر، وهو العلم بمقدارٍ من المخصّصات والمقیّدات فی ما بأیدینا من الأخبار، بنحوٍ لو فحصنا لظفرنا بها، فینحلّ العلم الإجمالی الکبیر بما فی دائره العلم الإجمالی الصغیر من الأوّل، ولازم هذا العلم الإجمالی الصغیر هو الفحص عن کلّ ظاهر، فإذا فحصنا ولم نظفر بقرینه علی الخلاف، نقطع بخروج ذلک عن دائره العلم الإجمالی الصغیر من الأوّل، فتدبّر). انتهی کلامه رفع مقامه(۱).

أقول: ولعلّه لذلک أشار المحقّق الحائری فی «درر الاُصول» بعد الجواب الأوّل الذی ذکرناه آنفاً بأنّه: (وإن ادّعی ذلک فی الواقع، فهو مانعٌ عن العمل قبل الظفر بالمخصّص والمقیّد بالمقدار المعلوم بالإجمال، إمّا علماً، وإمّا من الطرق المعلوم حجّیتها، إذ بعد الظفر کذلک ینحلّ العلم الإجمالی بالتفصیلی والشکّ البدوی کما هو واضح)، انتهی کلامه(۲).

۱- نهایه الأحکام: ج۳ / ۹۲ .

۲- الدروس: ج۲ / ۳۶۷ .

وکیف کان، فقد ظهر من جمیع ما ذُکر أنّ الظواهر تکون ثابته وصحیحه بعد النظر بمقدار من المخصّصات والمقیّدات الموجبه لانحلال العلم الإجمالی.

ولکن یرد علی هذا الجواب: بأنّ العام والمطلق بعد التخصیص والتقیید، لهما ظهور فی العموم والإطلاق، لکنّه لیس بحجّه، هذا الدلیل یرجع إلی منع الکبری لا الصغری کما کنّا فیه.

الوجه الرابع: ورود عدّه من الروایات علی وقوع التحریف فی القرآن، فیحتمل وجود القرینه علی إراده خلاف الظاهر، فیما سقط منه بالتحریف، وهو مانعٌ عن انعقادالظهور،لکونه من باب احتمال قرینه الموجود،ولا یجری فیه أصاله عدم القرینه، بخلاف ما لو کان یحتمل وجود القرینه حیث یدفع بذاک الأصل.

وفیه أوّلاً: إن اُرید منه سقوط جمله أو آیه أو غیرها من هذا القبیل، فهو موهومٌ وموهون، إذ القرآن قد بلغ فی أوان زمان رسول اللّه صلی الله علیه و آله وبعده من الموقعیّه بما قد حفظته الصدور زائداً عن الکتابه، حتّی یوجب ورود التحریف فیه، لأنّ ما فی الصدور کان محفوظاً عن هذا الخطر، ولعلّه لهذه الحکمه قد وردت فی عدّه روایات من الترغیب لحفظ القرآن، ولذلک نشاهد کثره الحفّاظ فی صدرالإسلام، بحیث قتل جماعه کبیره منهم فی الحروب التی وقعت فی الصدر الأوّل، وکذلک أیّام الحجّاج بل وفی غیر عصره من الأعصار، ومع ذلک نقلوا القرآن وقرأوه علی الطریقه والکیفیّه والضبط الموجود حالیّاً بأیدی المسلمین الذی کان هذا فی مرأی ومنظر الأئمّه علیهم السلام ولم یردعوهم عنه.

نعم ، لو قُصد من دعوی التحریف السقوط بحرفٍ أو تبدیل ، فسیأتی أنّه غیر ضائرٍ.

وثانياً: لو سلّمنا التحريف فهو غير ضائر بما هو المقصود من الآيات، لأنّ التحريف لو سلّم وقوعه جدلاً فهو فى الآيات المرتبطه بالإمامه والخلافه، لا الآيات المرتبطه بالأحكام الخارجه عن ما هو غرضهم من السياسه والخلافه.

وثالثاً: لو لم يصحّ ما ذكرنا، قلنا فلِمَ أحال الأئمّه عليهم السلام شيعتهم للرجوع إلى القرآن فى علاج الأخبار المتعارضه والشروط المخالفه لكتاب اللّه، فإنّ هذه الأخبار صدَرَت فى زمان الصادقين عليهماالسلام ، حيث قد وقع من التحريف ما وقع، ومع ذلک قالوا ما قالوا فى الرجوع إليه .

ورابعاً: لو سلّمنا قيام العلم الإجمالى الدالّ على وقوع الخَلل فى ظواهر القرآن، ولكن لا علم لنا بوقوع الخلل فى خصوص آيات الأحكام، بل خصوص واقعٌ فى غيرها، ولذلک اُمرنا بالرجوع إلى ظاهر الكتاب فى خصوص الأحكام الشرعيّه لا فى غيرها، فوجود العلم الإجمالى بالتحريف والخلل فى غير آيات الأحكام يكون من قبيل دوران العلم الإجمالى فى أطراف بعضها مورد للابتلاء دون بعض، فمثل هذا العلم لا يكون منجّزاً إذ مورد الابتلاء هو آيات الأحكام لا غيرها.

أقول: أورد على هذا الجواب بإيرادين:

الإيراد الأوّل: أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، إنّما يمنع عن تأثير العلم الإجمالى فى العمل بالاُصول العمليّه، لأنّ الملاک فى العمل بها هو الشکّ، فيعمل بها عنده، إلاّ أن يكون هناک مانعٌ عقليّ، وليس إلاّ فيما يكون العلم الإجمالى ثبوت تكليف فعلى، بحيث يلزم من العمل بالاُصول فى الأطراف المخالفه القطعيّه، وفيما خرج بعض الأطراف من محلّ الابتلاء، لم يكن التكليف

الفعلی معلوماً، فلا مانع من العمل بالاُصول العملیّه.

هذا بخلاف الأخذ بالظواهر، فالعلم الإجمالی بالتحریف والخَلل قادحٌ للعمل بها مطلقاً، أی سواءٌ کان بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء، أو لم یکن خارجاً؛ لأنّ ملاک الأخذ بالظواهر کان هو الطریقیّه إلی الواقع المعلوم انتفائها عند العلم الإجمالی بالخلاف مطلقاً.

وأجاب عنه المحقّق الحائری: (بأنّ بناء العقلاء فی الظاهر المستقرّ، هو عدم الاعتناء بالعلم الإجمالی بمخالفه ظاهرٍ یحتمل أن یکون هو هذا الظاهر الذی هو محلّ الابتلاء أو غیره ممّا لا یکون محلًّا للابتلاء، أتری أنّ أحداً من العقلاء یتوقّف عن العمل بالظاهر الصادر عن مولاه، بمجرّد العلم الإجمالی بمخالفه ظاهرٍ مردّد بین کونه ما صدر من مولاه وکونه ما صدرَ من مولی آخر بعیده)، انتهی ما فی الدرر(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی مثاله من المناقشه والإشکال، إذ الأولی أن یقول: إذا علم إجمالاً بإراده خلاف ظاهر أحد الکلامین الصادرین عن مولی واحد لعبدین، فهل یتوقّف فی ظاهر الکلام لکلّ عبدٍ بواسطه علمه إجمالاً بإراده خلاف ظاهره، أو ظاهر غیره لغیره، لأنّ المفروض فی المقام أنّ صاحب الکلام فی الموردین من الأحکام وغیرها واحدٌ وهو الشارع. نعم، نفس الکلام یکون متعدّداً، بل الأولی من ذلک هو فرض المخاطب فی کلا الکلامین واحداً أیضاً؛ لأنّ مفروض المقام فی القرآن هو کذلک، إذ الآخذ بظاهر الآیات من الأحکام وغیرها یکون شخصاً واحداً وهو المجتهد کما لا یخفی .

۱- درر الاُصول : ج۲ / ۳۶۷ .

وكيف كـان، فإنّ العقلاء لا يتوقّفون فى العمل بالظاهر بمجرّد العلم الإجمالى بإراده خلاف الظاهر فى هـذا الكلام، أو فى كلامٍ آخر، إذ أصاله الظهور أو الحقيقه ونظائرها حجّه عند العقلاء، لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّيه أقوى منها، وهكذا يكون فى المقام.

الإيراد الثانى: أنّ العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى آيات الأحكام أو فى غيرها، لا يوجبُ جواز الأخذ بظاهر آيات الأحكام، لعدم خروج غير آيات الأحكام عن مورد الابتلاء، لأنّ الحجّيه لا تكون منحصره بآيات الأحكام فقط، بل حجّيه كلّ شىء يكون بحسبه، إذ الحجّيه فى الأحكام عباره عن المنجّزيه للتكليف، وفى غيرها من القصص والحكايات والطبيعيّات هى كونها صحيحه صادقه مطابقه للواقع يعتنى بها، ويترتّب الآثار عليها، من الاتّعاظ بمواعظها، والاعتبار بقصصها ونحو ذلك، ولعلّه لذلك أمر صاحب «الكفايه» بعد ذِكر الجواب الرابع بالتفهّم بقوله: فافهم.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ ما سوى آيات الأحكام حيث لا يكون فيه تكليف شرعى عملى، فالخلل المعلوم وجودها بالإجمال فى ظواهر الآيات ممّا لا يؤثّر شيئاً، فإنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالى لابدّ وأن يكون بمثابهٍ لو كان المعلوم بالإجمال محقّقاً فيه لأثّر أثراً شرعيّاً، وإلّا لم يؤثّر العلم الإجمالى من أصله، فإذا كان هناك إنائين مثلاً أحدهما ماء مملوكٌ والآخر ماءٌ مغصوب، ثمّ علمنا إجمالاً بوقوع مقدار من ماء مغصوب فى أحدهما، لم يؤثّر هذا العلم الإجمالى شيئاً، فإنّه لو وقع المغصوب فى المغصوب لم يحدث تكليفاً جديداً، وإذا وقع فى الإناء المملوك فهو شكٌّ بدوىّ، والمقام من هذا القبيل، فإنّ الخلل المعلوم

بالإجمال إن كان فی ظواهر القصص والحكايات، لم يؤثّر شيئاً، وإن كان فی ظواهر آيات الأحكام، فهو شكٌّ بدویّ، فتكون أصاله الظهور فی الأحكام باقيه علی حجّيتها.

وخامساً: الأخبار المثبته للتحريف مردّده بين :

١ - ما تكون ضِعافاً لا يُعتمد عليها.

٢ - وبين ما لا تدلّ علی التحريف بمعنی النقيصه فی الجمله والآيه.

٣ - وبين ما تدلّ علی كون القرآن مشتملاً علی التقديم والتأخير فی الآيات أو علی تأويل .

وغير ذلک من الوجوه التی لا يمكن ذِكرها هنا ، إذ لا يسع المجال فی ذكرها تفصيلاً.

هذا كلّه فی الوجوه التی كان مفادها هو منع الصغری من عدم الظهور للآيات.

وأمّا بيان ما يستدلّ به للمنع عن الكبری: وهو أنّه علی فرض تسليم وجود ظهور الكتاب ولكن ليس لنا حجّه، فقد يستدلّ لذلک بأُمور:

الأمر الأوّل: بما قد عرفت فی الوجه الثالث من الوجوه، من وجود عدد كبير من المخصّصات والمقيّدات، المستلزم لعدم كون ظهور العمومات والمطلقات حجّه، بناءً علی ما عرفت فی محلّه من أنّ العام المخصّص بعد التخصيص بمخصّص منفصل له ظهور فی العموم بواسطه إراده الاستعماليّه، وإن لم يكن حجّه، لعدم تطابق إرادته الجدّيه إلّا بمقدار المخصّص.

أقول: سبق جوابه تفصيلاً فی الوجه الثالث، فارجع ولا نعيد.

الأمر الثانی: إنّ اللّه تبارک وتعالی قد منع من اتّباع المتشابه بقوله تعالی:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»(۱)، والمتشـابه عباره عمّا كان ذا احتمالين مقابل المحكم وهو الـذى لا يحتمل الخلاـف لأجـل نصوصـيّته فيشـمل الظواهر، ولاـ أقـلّ من احتمـال شـمول المتشـابه للظواهر باعتبـار أنّ المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرّد احتمال شـموله لها يكفى فى الحكم بعدم حجّيتها، لأنّ الحجّيه محتاجه إلى الإمضاء، ومع احتمال المنع لا يثبت الإمضاء، والمتشـابه عبـاره عن ما لا يكون محكماً، سواء كان لأجل وجود الإجمال فى ذاته أو بواسـطه عروض الإجمال، من جهه احتمال كون المحكم هو خصوص المنصوص، فصرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بالمنع.

وقد اُجيب عنه أوّلاً: بأنّ المتشابه الذى هو الاسم المفعول من باب التفاعل من الشبه، هو الذى يتساوى فيه طرفى الاحتمال بحيث يكون كلّ واحدٍ منهما شبيهاً للآخر، فيكون المراد منه هو المجمل، فلا يشـمل الظواهر قطعاً؛ لأنّ المراد منه هو المتشابه الذاتى لا العرضى، وعليه فلا يكون مثله مضرّاً.

وثانياً: لو سلّمنا احتمال شـموله لمثله، فنقول: إنّ مجرّد الاحتمال فى حجّيه الظواهر غير مضرّه إذ بناء العقلاء على العمل بالظواهر ما لم يثبت الردع عنها، ومجرّد احتمال الردع لا يكفى فى الردع.

مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى الأخبار الـدالّه على وجوب عرض الأخبار على الكتاب،وطرح ماهو المخالف منه،لايكون المقصودمن المخـالف إلاّـ المخـالف لظاهر الكتاب، لا ما يخالف النّص؛ لأنّ الخبر المخالف لنصّ الكتاب لا يوجب توهّم حجّيته ومعارضـته مع غيره ، حتّى يحتاج إلى المرجّحات وطرحه كما لا يخفى.

۱- سوره آل عمران ۳: الآيه ۶ .

مضافاً إلی أنّ التمسّک بالآیه المـذکوره لردّ الأخـذ بالآیه من المتشابه وغیره؛ یعـدّ نوع مصادره، لأنّ ظواهر الکتاب إذا لم تکن حجّه، فکیف یمکن الأخذ بظاهرها فی المنع عن العمل بها.

اللّهُمَّ إلاّ أن یُقال: إنّه نصٌّ، والعمل بظاهر نصّ الکتاب جائز، ولم أظنّ برضا الأخباریّین بذلک.

أقول: لکن هذا الإشکال مندفعٌ بأنّ المنع عن الأخذ بالمتشابه ممنوعٌ بنصّ الأخبار والروایات، ولا نحتاج إلی الآیات حتّی یرد ما ورد کما لا یخفی.

مع إمکـان الإشکال بنصوصیّه الآیه، لمـا عرفت من احتمـال کون المتشابه هو الـذاتی فقط، کما یحتمل الأعمّ منه حتّی یشـمل العرضی، فیخرج عن النصوصیّه بواسطه هذین الاحتمالین فیه.

الوجه الثـالث: هو التمسّک بالروایات الکثیره الناهیه عن تفسـیر القرآن بالرأی، حیث قـد ورد بمضامین مختلفه فی «الوسائل» فی باب عدم جواز القضاء والحکم بالرأی مثل :

قوله علیه السلام : «مَن فسّر برأیه آیهً من کتاب اللّه فقد کفر».

وکذلک قوله علیه السلام : «مَن فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی اللّه الکذب».

وأیضاً قوله علیه السـلام : «لیس شـیءٌ أبعد من عقول الرّجال من تفسـیر القرآن، إنّ الآیه یکون أوّلها فی شیء وآخرها فی شیء وهو کلامٌ متّصل ینصرف إلیوجوه».

والأخبار فی ذلک کثیره، وقد جمعها الشیخ الأنصاری قدس سره فی فرائده .

ولکن یُجاب عنه أوّلًا: بالمنع عن دلاله مثل هـذه الأخبار علی النهی عن العمل بالظواهر بعـد الفحص عن عامّه وخاصّه، وناسـخه ومنسوخه، وتحصیل ما یدلّ

على خلاف الظاهر من القرائن، لوضوح أنّ العمل بظاهر كلامٍ قد صدر مطابقاً مع لسان القوم المتعارف بين العرب، والاستفاده من الكلمات المتداوله بين الناس، بل فى بعض الآيات الإشارهً والصراحه إلى ظهور القرآن للذِّكر والموعظه والاستفاده، كما ترى ذلك فى قوله تعالى: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ»(۱).

وأيضاً قوله تعالى: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»(۲).

وقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»(۳).

وقوله تعالى: «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانا عَرَبِيّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا»(۴).

ونظائر ذلك فى القرآن كثيره، فلو لم يمكن ظهور القرآن كمثل ظهور سائر ألفاظ العرب لا معنى لمثل هذه الاُمور .

هذا فضلًا عن أنّ الأخذ بالظاهر لا يسمّى تفسيراً، إذ التفسير فى اللّغه عباره عن كشف القناع عن شىء، ولا قناع للظاهر كى يكون حمل الظاهر على ظاهرٍ من التفسير لغةً.

وثانياً: لو سلّمنا كون حمل الظاهر على معناه تفسيراً، لكن لا نُسلّم كونه تفسيراً بالرأى الذى وردَ النهى عنه؛ لأنّ المراد بالرأى هو الاعتبار العقلى الظنّى الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل اللّفظ على معناه اللّغوى والعرفى.

وعليه، فالمراد من التفسير بالرأى :

۱- سوره القمر: الآيه ۱۷ .

۲- سوره الدخان: الآيه ۵۸ .

۳- سوره إبراهيم: الآيه ۴ .

۴- سوره الأحقاف: الآيه ۱۲ .

إمّا أن يكون هو حمل اللّفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتماليه الراجح فى نظره القاصر وعقله الفاتر، كما يرشد إليه ما هو المرویّ عن مولانا الصادق علیه السلام فى حديثٍ طويل:

«إنّما هلك النّاس فى المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يفرّقوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرّفونهم».

بل قد يؤيّد ذلك بأنّ هذه الأخبار قد وردت فى قِبال عمل علماء العامّه، حيث كانوا يفسّرون القرآن بحسب أهواءهم، وملاحظه حال أنفسهم من المنافع ودفع المضارّ، وتطبيقهم الآيات الوارده بلزوم إطاعه ولىّ الأمر على الظَلَمه من دون ملاحظه حال نزول القرآن، والمراد منه بحسب ما فسّره أهله، كما يشهد على ذلك ما قد عرفت من الاحتجاج الصادر عن الصادقين علیهماالسلام لأبى حنيفه وقتاده.

وثالثاً: الأخذ بظواهر الآيات إن كان منهيّاً عنه لزم من ذلك لغويّه الأخبار الناهيه عن اتّباع آيات المتشابهات، بل وهكذا فى تعريض الواقع كما فى قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»؛ لوضوح أنّه حينئذٍ يكون المنهى عنه هو الأخذ بعكس الآيات بظواهرها ومحكماتها ومتشابهاتها، وعليه فلا وجه لذكرها بخصوصها، فمن توجّه النهى إلى خصوص هذه الآيات نوع إشاره ودلاله على تجويز الأخذ بظاهر آيات المحكمات التى وصفها القرآن بقوله: «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ».

ورابعاً: لو كان الأمر كذلك فلِمَ وردت أخبارٌ كثيره على حَدّ الاستفاضه بل التواتر، بضروره استنتاج الأحكام والحصول عليها من الآيات، مثل آيه المسح

على المراره، والمسح ببعض الرأس لمكـان البـاء، والنهى عن قبول خبر الفـاسق فى خبر الـدوانيقى لقبول خبر النمّـام بآيه النبأ، ولحرمه استماع الغنـاء بآيه مسؤوليّه السَّمع والبصـر، وأمثال ذلك، وإن شئت الاطّلاع على تفصيلها فراجع «الرسائل» فقـد أتعب الشيخ الأنصارى نفسه الشريف فى جمع هذه الأخبار فى فرائده، جزاه اللّه عنّا وعن جميع المحصّلين والمجتهدين أفضل الجزاء .

مضافاً إلى ملاحظه بعض الأخبار من الأمر بالخصوص إلى القرآن لردّ المخالفين، وهو مثل ما نقله صاحب«الكفايه» فى«حاشيته على الرسائل»(۱)بقوله:

عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنّه قـال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : والـذى بَعَثنى بالحقّ لتفترقنَّ اُمّتى عن أصل دينها وجماعتها على اثنين وسبعين فرقه، كلّها ضالّه مضلّه، يـدعون إلى النّار، فإذا كان ذلك فعليكم بكتاب اللّه، فإنّ فيه نبأ ما كان قبلكم، ونبأ ما يأتى، وحُكم ما بينكم، من خالفه من الجبابره خَصَمه اللّه، ومَن ابتغى العِلْم فى غيره أضلّه اللّه، وهو حبل اللّه المتين، ونوره المبين، الحديث».

ومع وجود هذه الأخبار وغيرها ممّا عرفت تفصيلها فيما سبق، كيف يمكن المساعده مع الأخبـاريّين من عدم حجّيه ظواهر القرآن؟! واللّه هو الحاكم بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين.

***

۱- درر الفوائد للخراسانى: ص۴۹ .

فی اختلاف القراءآت

فی اختلاف القراءآت

أقول: ثم بعد الفراغ عن حجّيه ظواهر الكتاب، يقع البحث والكلام والنقض والإبرام فيما إذا اختلفت القراءه:

فتارهً: يكون الاختلاف فيما لا يحصل بواسطته تأثيراً فی الأحكام الشرعيّه، بل أثره منحصر بخصوص الكلمه فی القراءه، وجواز قرائتها، وجواز نسبتها إلی اللّه تعالی.

وأُخری: ما يكون الاختلاف مؤثّراً فی موضوع الحكم، ومغيّراً له.

ثمّ الاختلاف قد يكون :

تارهً: فی خصوص المادّه، بأن تكون الآيه بحسب المادّه مختلفه.

وأُخری: يكون بالنظر إلی الهيئه والإعراب.

ثمّ علی كلا التقديرين :

تارهً: لا يكون الاختلاف فی المادّه مؤثّراً فی المؤدّی والحكم، مثل لفظ (الصراط) حيث قد يُقرء بالسّين تارهً، وبالصّاد أُخری، وفی كلا الموردين يكون معناه هو الطريق مثلًا، ولذلك تری إجازه بعض الفقهاء فی باب قراءه الصلاه بجواز الإتيان والقراءه بكلّ واحدٍ منهما فيها.

وإن كانت المسأله قابله للبحث أيضاً من حيث إنّه هل يجوز القراءه بما لم يثبت كونها قراءه النبیّ صلی الله عليه و آله ، وإن كان معناه متّحداً فی كلّ واحدٍ من اللّفظين، أم لابدّ من قراءه ما اُحرز كونها قرائته، ولكن هذا البحث منوط علی كيفيّه استفاده ذلك من الدليل الوارد فی باب القراءه، كما قد وقع مثل هذا البحث فی كلمه (مَلك)

وجواز قرائتها بالألف وعدمه فی قوله تعالی: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ». إلاّ أنّه خارج فی ما نحن بصدده هنا.

وأُخری: یکون الاختلاف فی القراءه موجباً للاختلاف فی المؤدّی والحکم، وهو مثل کلمه (یطهرن) فی قوله تعالی: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»(۱) حیث قد قرأ بالتشدید من التطهّر، الظاهر فی الاغتسال، وبالتخفیف من الطهاره، الظاهر فی النقاء عن الحیض، والبحث فی المقام یدور عن هذا الأمر، وأنّه فی هذه الحاله أیّهما یکون أولی بالأخذ ؟

فنقول مستعیناً باللّه: قد یُقال بتواتر القراءات السبع کلّها، کما علیه المشهور، خصوصاً إذا کان الاختلاف فی المادّه، فهما تعدّان بمنزله آیتین تعارضتا، لابدّ من الجمع بینهما بحمل الظاهر علی النّص أو الأظهر إن کان فیهما کذلک، وإلاّ أی وإن کان کلّ واحدٍ منهما ظاهراً، فهما متکافئتان، لابدّ من الحکم بالتوقّف والتساقط والرجوع إلی عموم لفظی فی البین إن کان، وإلاّ فإلی الاُصول العملیّه بحسب اختلاف المقامات، إن لم نقل بترجیح أحدهما بمثل ذلک، وإلاّ کان ما یطابق العموم أو الأصل مقدّماً علی الآخر، إلاّ إذا کان کلّ واحدٍ منهما موافقاً لأصلٍ أو لدلیلٍ أو کلاهما فاقداً لهما، فحینئذٍ یجب التوقّف، لسقوطهما عن القابلیّه للاستدلال لخصوص المؤدّی لا لنفی الثالث، إذ الحجّیه بالنسبه إلیه باقٍ بحاله، لعدم وجود المعارضه بالنظر إلیه.

مناقشه صاحب «الکفایه»: اعترض رحمه الله بإجزاء قواعد المرجّحات فی المقام، والتزم بأنّها مختصّه بباب الأخبار، أی الخبران المتعارضان، وأمّا جریانها فی

۱- سوره البقره ۲: الآیه ۲۲۲ .

مطلق الأمـارات حتّی فی تعـارض مثـل الشـهره أو الإجمـاع المنقول مشـكلٌ، وعليه فالقاعـده فی مـا نحن فيه هو ملاحظه المبنی والمختـار فی أنّ الأصـل فی تعـارض الأمـارات هـل هو سـقوطها عن الحجّيه فی خصوص المؤدّی، بنـاءً علی اعتبارهـا من بـاب الطريقيّه، أو التخيير بينها إن قلنا باعتبارها من باب السببيّه.

هذا كلّه كان فيما إذا قلنا بتواتر القراءات السبع.

وأمّا مع القول بعدم تواترها، والالتزام بقيام الإجماع علی جواز الاسـتدلال بكلّ واحدٍ من القراءات، وإن لم تكن متواتره، فالكلام فيه من جهه التعارض هو الكلام فيما سبق، كما عليه الشيخ الأنصاری قدس سره ، حيث ذهب إلی جريان قواعد باب المرجّحات خلافاً لصـاحب «الكفـايه» حيث أنكر كـلّ من التواتر، وجواز الاسـتدلال، وإجراء قواعـد بـاب المرجّحات هنا، بل ذهب إلی أنّ الاختلاف بذلك موجبٌ للإخلال فی ظهور الكتاب، ولا يجوز الاسـتدلال بشـیءٍ من المتعارضين، فلابدّ من الرجوع إلی غيرهما من الدليل اللّفظی أو الأصل العملی.

أقول: الحقّ أن يُقال بعدم ثبوت تواتر القراءات السبع، وإن لم نُسلّم عدم كون شیء من القرآءات السبع قراءه النبیّ صلی الله عليه و آله ، كمـا صـدرَ ذلـك عن بعض أرباب التجويـد علی ما حكاه الشـيخ المشـكينی فی «حاشيه الكفايه»، ولكن لا يبعـد القول بجواز الاسـتدلال بقرائتهم كما عليه الشيخ الأنصاری، وأيضاً لا يبعد صحّه دعوی جواز إجراء قواعد باب المرجّحات فی ما نحن فيه من جهه تنقيـح المناط، لأنّ ما ورد فی الأخبار العلاجيّه برغم أنّه مختصٌّ بالخبرين المتعارضـين، لكنّها مشـتمله علی تعليلات مفهمه للتعميم، مثل قوله: «خُذ ما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذّ النادر، فإنّ الشاذّ ممّا فيه الرَّيب، والمشهور ممّا لا ريب فيه»، وما هو قريب إلی هذا المضمون.

ثمّ على تقدير عدم القول بجواز الاستدلال بواحدٍ من القرآءات الصادره عن القرّاء السبعه، فإنّه لو كان بين أحدها ما يوجب ترجيحها بالنسبه إلى الآخر، وقلنا بجواز إجراء قواعد المرجّحات فى مطلق الأمارات، فإنّه برغم ذلك لا يجوز الأخذ بإحداها، لأنّ المفروض عدم اعتبارها بالنسبه إلى جواز الاستدلال، وجريان الترجيح إنّما يصحّ فى الأمارات المعتبره، لا فيما لا اعتبار فيها، كما فى المقام على الفرض .

ولكن قدعرفت مختارنامن جوازالاستدلال بالقرآءات،وجريان القاعده فيها.

ثمّ على فرض التعارض، فهل المرجع بعد التوقّف بين القرائتين – فى مثل قوله تعالى: «يَطْهُرن» – أو السقوط، هو عموم قوله تعالى: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»(١)، بناءً على أن يكون عمومه للزمان، أى فى أىّ زمانٍ شئتم، لا للمكان والموضع والمحلّ من جسم الزوجه ، أى يجوز الاستمتاع بأىّ موضعٍ من مواضع جسمها؟

أو يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص، وهو عدم جواز الجماع الذى كان ثابتاً قبل ذلك؟

وجهان ناشئان من أنّ الزمان هنا :

تارةً: يلاحظ بصوره المفرّد والمشخّص لموضوع العام، يعنى بأن يكون كلّ فرد من أفراد الزمان فرداً لعموم العام، فيكون معنى الآيه الشريفه هو جواز إتيان النساء فى كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الزمان، فإذا خرج عن هذا الحكم عدداً من أفراد الزمان، مثلاً عدّه أيّام وساعات يكون الحيض فيها معلوماً، فيشكّ فى الباقى، وهو

١- سوره البقره: الآيه ٢٢٣ .

الزمان المتخلّل بين النقاء والاغتسال، فالمرجع حينئذٍ إلى عموم العام ويحكم بالجواز لكونه شكّاً فى زياده التخصيص، والأصل يقتضى عدمه، كما هو واضح.

وأُخرى: يلاحظ الزمان المأخوذ فى العام أمراً وحدانيّاً استمراريّاً باستمرار الحكم فيه، فإذا انقطع هذا الحكم بواسطه التخصيص فى زمانٍ خاصّ، فيكون استمرار التخصيص ليس بزياده فى التخصيص حتّى يؤخذ بالأصل، لأنّ العام قد انقطع حكمه قبل ذلك، وليس استمرار حكم المخصّص مزاحماً لحكم عموم العام، حتّى يجرى فيه أصاله العموم، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب حكم المخصّص، ولازمه حرمه الجماع فى زمان النقاء.

بل نقول حينئذٍ: إنّه ليس له الرجوع إلى حكم عموم العام حتّى لو لم يكن استصحابُ حكم المخصّص جارياً فى المورد، وذلك لا لأجل وجود المانع عن شموله بل لعدم اقتضاء العام.

هذا كلّه بحسب حال القاعده.

أقول: ولكن الذى يسهّل الخطب هنا، هو ورود النصّ بالخصوص، وقد عمل به المشهور من جواز الجماع فى هذه المدّه من دون حاجه إلى الرجوع إلى عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص.

هذا تمام الكلام فى حجّيه الظواهر.

***

کیفیّه تشخیص الظواهر وتحدیدها

کیفیّه تشخیص الظواهر وتحدیدها

یدور البحث حول المباحث المتعلّقه بتشخیص الظاهر، وتعیین المعانی للألفاظ بحسب الظاهر، فنقول مستعیناً باللّه:

لابدّ لتوضیح المقصود من المباحث الآتیه، من تقدیم مقدّمه مفیده لبیان ما هو محلّ الکلام والنقض والإبرام فیها، وهی :

أنّ کلّ لفظٍ وکلام متضمّن للنسبه التامّه - خبریّه کانت أو إنشائیّه - له ثلاث دلالات:

الدلاله الاُولی: کون اللّفظ موجباً لانتقال المعنی إلی ذهن السامع مع علمه بالوضع وما یشابهه، وهذا الانتقال غیر متوقّف علی إراده اللّاحظ، ولا علی علم السامع بذلک، بل هو موجودٌ حتّی مع العلم بعدم إرادته، کما نشاهد ذلک الانتقال من مجرّد سماع السامع اللّفظ ولو کان اللّاحظ نائماً أو سکراناً، حتّی لو صدر ذلک عن غیر ذی شعور مثل ما لو أوجد اللّفظ فی جسم بصوره الإعجاز، أو الألفاظ الصادره عن الحیوان المعلَّم، ویسمّی هذا القسم من الدلاله بالدلاله التصوّریّه، سواءٌ کانت الدلاله حاصله بالوضع من واضع خاصّ، أو کانت حاصله بواسطه کثره الاستعمال فیه، ولو من غیر وضع، بل من غیر تناسبٍ بین اللّفظ ومعناه، لکن الذهن قد حصل له الاُنس بذلک بحیث کلّ ما سمعه ینتقل إلیه، ولذلک قد تُسمّی بالدلاله الاُنسیّه کما صرّح بذلک صاحب «مصباح الاُصول» .

الدلاله الثانیه: هو کون اللّفظ دلالته علی معناه بصوره الجمله والکلام، بحسب ما یتضمّن معناه، فی قِبال الدلاله التصوّریّه، حیث کانت دلاله مفردات

الكلام على معانيها بالدلاله اللّغويّه أو العرفيّه ، ومثل هذه الدلاله تسمّى بالدلاله التصديقيّه.

وهى تنقسم إلى قسمين:

۱ - قسم ما كان الكلام والجمله بتمامه دالاًّ على المقصود والمرام، من دون أن يتصرّف فيه بواسطه القرينه، متّصله كانت أو منفصله، وسواءً كانت قرينه المجاز أم لا، بل لم يتعقّب الجمله شيئاً، فإنّه يوجب كون معنى اللّفظ والكلام مراداً جدّاً، فتصير الإراده الاستعماليّه حينئذٍ مطابقه للإراده الجديّه، نظير ما لو ورد عامٌ دون أن يتعقّبه قرينه دالّه على خلاف ما يقتضيه عمومه، لا متّصله ولا منفصله، فإنّ العموم حينئذٍ حجّه فى عمومه،ويكون دلالته التصديقيّه تامّه فى الاستعمال والجدّ.

۲ - وقسمٌ آخر من الدلاله التصديقيّه، هو ما كانت موافقه لجدّ المولّى دون الاستعماليّه، وهى عباره عن كلام قد استعمل ظاهره فى عموم أو إطلاق، إلاّ أنّه بواسطه إتيان المخصّص والمقيّد المنفصلين، فهمنا أنّ إرادته الاستعماليّه فى العموم والإطلاق ليس مطابقاً لإرادته الجديّه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال بدليلٍ منفصل: (لا تكرم الفسّاق منهم)، فإنّ هذه دلاله تصديقيّه بالإراده الجدّيه فقط فى قِبال الأوّل حيث تكون دلاله تصديقيّه بالدلاله الاستعماليّه، فإنّ الدلاله التصديقيّه من القسم الأوّل لابدّ فيها من إحراز كون المتكلِّم بصدد التفهيم، وكون معناه مريداً له، فإذا علم عدم إرادته أو شكّ فيها فلا تكون الدلاله متحقّقه أصلاً، ولذلك إذا صدرَت الجمله عمّن لا شعور له كالنائم والسّكران لا يترتّب عليه الأثر، لعدم إحراز كونه بصدد التفهيم، ولذا لا يؤخذ صاحبه ومتكلّمه بكلامه، إذا لم يصدر عنه عن جدّ وقصد، بل وهكذا تتوقّف دلاله اللّفظ على معناه على عدم كون

اللّفظ محفوفاً بالقرينه على خلافه، كما لو لم يحتمل وجود القرينه المنفصله على خلافه، وإلّا مع وجود احتمال الأمرين لا تتحقّق الدلاله التصديقيّه الوضعيّه.

وأمّا الدلاله التصديقيّه من القسم الثانى: فإنّها أيضاً موقوفه على إحراز وجود القرينه المنفصله، الدالّه على خلاف ما هو ظاهر اللّفظ، وإحراز عدم وجود قرينه متّصله، وإلّا فإنّه مع احتمال وجود قرينه متّصله بالكلام يستلزم عدم انعقاد ظهور للكلام، إلّا بما كان معه القرينه، بخلاف ما لو كانت منفصله، فإنّ الظهور حينئذٍ منعقدٌ، إلّا أنّ حجّيه الظهور موقوفه على إحراز عدم وجود قرينه على خلافه بصوره الانفصال، ولذلك يمكن أن يُقال فى الفرق المائز بين القسمين من الدلاله التصديقيّه:

بأنّ القسم الأوّل يكون إحراز عدم القرينه دخيلاً فى تحقّق الظهور، بخلاف الثانى حيث أنّ إحراز عدم وجود القرينه المنفصله، له دخلٌ فى حجّيه الظهور لا فى أصله.

وبالجمله: ثبت بما ذكرنا أنّه يجب لأجل انعقاد الظهور فى الاُولى والحجّيه فى الثانيه إحراز عدم قيام القرينه فى كليهما، أمّا الاُولى فعدم القرينه المتّصله، وأمّا الثانيه فعدم قيام القرينه المنفصله.

وهذا الإحراز يكون على قسمين:

تارةً: يكون بالوجدان؛ أى يعلم بالعلم الوجدانى بعدم وجود قرينه فى كِلا الموردين، فلا إشكال حينئذٍ فى تحقّق الدلاله التصديقيّه من الوضعيّه والجدّيه.

واُخرى: يكون الإحراز بالأصل، أى يتمسّك فى صوره الشكّ بوجود القرينه وعدمها إلى أصاله عدمها، فهذا الشكّ :

يكون تارهً: من جهه الشكّ فى أصل انعقاد الظهور إذا كان منشأ الشكّ هو احتمال وجود قرينه متّصله.

وأُخرى: يكون منشأه فى كون الظهور حجّهً ومراداً جدّياً للمولى، وهو ما لو احتمل وجود قرينه منفصله له.

فالقسم الأوّل منهما: هو الشكّ فى انعقاد الظهور للكلام :

١ - قد يكون سببه هو عدم العلم بالموضوع له، فلم يحرز المقتضى له حينئذٍ.

٢ - وقد يكون لأجل احتمال وجود المانع.

ثمّ الثانى أيضاً: يكون على قسمين:

تارهً: لأجل احتمال وجود القرينه المنفصله.

وأُخرى: لأجل احتمال قرينه الموجود.

فإن كان الشكّ منشأه عدم العلم بالموضوع له وبما يُفهم من اللّفظ عرفاً، فلا إشكال فى كون اللّفظ حينئذٍ مجملاً غير ظاهرٍ فى شىء، والمرجع فى مثله ليس إلاّ ـ الأصل العملى، لعدم وجود ظهورٍ حتّى يُؤخذ به من جهه إطلاقه، فلا محيص إلاّ الرجوع إلى الأصل العملى.

وأمّا إن كان الشكّ من جهه احتمال وجود قرينيّته الموجوده؛ أى بأن يكون الكلام محقّقاً بما يصلح للقرينيّه، هذا كما فى الأمر الواقع فى مقام توهّم الحظر، والضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، مثل قوله تعالى: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»(١)، مثال للأوّل، وقوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» الراجع ضميره إلى قوله: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَه

١- سوره التوبه: الآيه ۵ .

قُرُوءٍ»(۱) ببعض المطلّقات وهنّ الرجعيّات، مثال للثانى.

فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى الجمله بأنّ مثل هذا الشكّ هل يوجب تغيّر فى الظهور أم لا؟

والـذى ذهب إليه الأكثر هو أنّه يصير مجملاً، ولا ينعقـد له ظهور مطلقاً، فيما إذا كان الملاك هو ثبوت الظهور، هـذا كما يظهر من المحقّق الخراسانى والحكيم والنائينى وغيرهم.

وذهب بعضـهم كصاحب «عنايه الاُصول» إلى احتمال أن يكون للكلام ظهوراً تعليقيّاً؛ يعنى بأن يؤخـذ بالمعنى الـذى لو لم يكن الموجود قرينةً كان اللّفظ ظاهراً فيه.

كما أنّ صاحب «مصباح الاُصول» استدرك عن صوره الإجمال، صوره ما لو كانت القرينه الموجوده تصلح قرينةً على المجاز، بأن يكون الأمر دائراً بين كون المعنى الحقيقى مراداً أو المجازى، فإنْ قلنا بأنّ أصاله الحقيقه بنفسها حجّه بالخصوص من دون ملاحظه حال وجود الظهور، - كما هو المنسوب إلى السيّد المرتضى قدس سره - كأنّ الأصل فى الاستعمال فى كلّ مورد يُشكّ فيه هو الحقيقه، بلا نظر إلى كون الكلام مجملاً، لأنّ حجّيته حينئذٍ تعبّدى.

وأمّا إن لم نقل بذلك، بناءً على أنّ الاستعمال أعمٌّ من الحقيقه، بل قلنا بأنّ أصاله الحقيقه إن كانت حجّه كان من جهه أصاله الظهور كما عليه المشهور؛ نظراً إلى أنّه لا تعبّد فى أمر العقلاء بما هم عقلاء، فلابدّ حينئذٍ من أن يُعامَل مع الكلام المزبور بعد فرض انتفاء الظهور له معامله المجمل، فلابدّ فيه من الرجوع إلى الاُصول العمليّه.

۱- سوره البقره: الآيه ۲۲۸ .

وثالثه: یکون منشأ الشکّ فی الظهور من جهه وجود القرینه المتّصله، فهو أیضاً یکون قسمین؛ لأنّه :

تـارهً: یکون منشأ الشکّ غفله المتکلّم أو السامع عن نصب القرینه، أو عن سـماعها ولو لأجل احتمال عروض حاله لأحـدهما من النوم أو السِنه أو السُّکر أو الإغماء.

واُخری: قـد یکون الشـکّ من جهه احتمـال عروض أمر خـارجیموجب لـذلک، مثل التقطیع أو قیام الظالم بإخفاء القرائن المبیّنه لمراد الشارع، أو غیر ذلک من الأسباب.

أقول: من الواضـح أنّ العقلاء لهم اُصول یجرونها فی هـذه الموارد، ولایعتنون بالاحتمال، بلا فرق فی ذلک بین من قصـد إفهامه ومن لم یقصد، ویأخذون بالظهور، غایه الأمر وقع الخلاف بین العَلَمین الجلیلین الشیخ والخراسانی رحمهماالله فی أنّ:

المتقـدّم هـل هو الأخـذ بالظـاهر بأنّ الواجب أوّلاً هو الأخـذ بالمعنی الـذی لو لم تکن القرینه قائمه هناک کان اللّفظ ظاهراً فیه، حتّی یصیر ظهور الکلمه ظهوراً تعلیقیّاً، کما هو مختار المحقّق الخراسانی، وصرّح بذلک فی حاشیته علی الفرائد.

أو أنّ الواجب أوّلاً البناء علی الأخـذ بالظهور بعد البناء علی عدم وجود القرینه،فیتحقّق حینئذٍ له ظهور تنجیزیبوسـیله الأصل،کما التزم به الشیخ الأنصاری.

أقول: ولا یبعـد صـحّه دعوی الشـیخ، لأنّ الحکم بأنّه ظاهر حجّه، لا یکون إلاّ بعد البناء علی دفع الاحتمال بواسـطه الاُصول، ولا مجال للتفریق بین الاُصول لـدفع الاحتمال، بین ما کان من جهه أمرٍ داخلی کالغفله ونظائرها، وبین کونه بأمرٍ خارجی من التقطیع وغیره، إلاّ أنّ المحقّق القمّی فرّق بینهما حیث منع عن الأخذ

بالظاهر فيما إذا احتمل وجود قرينه واقعاً، ولم يصل إلينا، لأجل التقطيع أو للاختفاء لبعض الأغراض، وبنى عليه انسداد باب العلمى فى الأحكام لوقوع التقطيع فى الأخبار.

وفيه: سبق منّا الجواب عنه، وقلنا بأنّ أصل هذه الدعوى برغم صحّتها ومقبوليّتها حيث لا يأخذ العقلاء بظاهر ما يحتملون وجود قرينه واقعاً ولم تصل إلينا، إلاّ أنّه مندفع هنا من جهه الصغرى، لأنّ المقطّعين كانوا من أهل الخبره والمَهَره فى فنّ الحديث والفقه، وكان تقطيعهم على اسلوب غير مضرّ بأصل المطلب، بل ذكروا كلّ مسألهٍ فى بابٍ مناسب لها، ومثل ذلک لا يضرّ بالمقصود، فالأصل فى مثله جارٍ دون أن يمنع عن جريانه مانع، وعليه فلا مجال لفرض انسداد باب العلمى فى الأحكام .

هذا كلّه تمام الكلام فى القسم الأوّل، أى فيما إذا كان الشکّ فى المراد من جهه عدم انعقاد الظهور للكلام، بواسطه أحد الشكوک المذكوره.

وأمّا القسم الثانى: من الشکّ فى الظهور، وهو ما لو كان من جهه الشکّ فى المراد؛ يعنى كان الشکّ من جهه احتمال عدم كون الظاهر مراداً جديّاً للمتكلِّم، بعد الفراغ عن وجود الظهور وانعقاده للكلام.

أقول: منشأ الشکّ فيه من جهات:

تارةً: قد يكون من جهه احتمال غفله المتكلّم عن ذِكر القرينه، فحينئذٍ تكون أصاله عدم الغفله جارٍ بلا إشكال، إن كان المتكلّم ممّن يحتمل فى حقّه ذلک، وإلاّ إن كان مثل الأئمّه عليهم السلام فإنّه لا يخطر هذا الاحتمال ببال من يعتقد بإمامتهم.

وأُخرى: من جهه احتمال تعمّده فى عدم ذِكرها، لأجل مصلحهٍ، أو لوجود مفسده فى ذكرها، فالأصل أيضاً دافع لمثل هذا الاحتمال، لأنّه لو كان مثل هذا

ولم يبلغ لما كان السامع والعامل مأخوذاً فی عمله، بل الحجّه العقلائيّه تقتضی لزوم الإتيان وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال ، بل ربما يكون اعتنائه وتركه مورداً للاحتجاج.

وثالثه: يكون منشأ الشکّ هو احتمال وجود قرينه حاليّه أو مقاليّه متقدّمه أو متأخّره، قد اكتفی بها المتكلّم حين الصدور ولم نظفر عليها بعد الفحص، فلا إشكال حينئذٍ أيضاً بأنّ العقلاء لا يعتنون بمثل هذا الاحتمال، ويأخذون بظواهر الكلام، وهذا الأصل أی أصاله الظهور؛ حجّه عندهم، ولم يثبت الردع عنها من ناحيه الشارع وهی بنفسها حجّه من دون الاعتماد علی أصاله عدم القرينه كما قاله صاحب «مصباح الاُصول» ردّاً علی الشيخ مدّعياً بأنّ (احتمال وجود القرينه المتّصله المانعه عن الظهور مقطوع العدم علی الفرض،ووجود القرينه المنفصله وإن كان محتملاً إلاّ أنّه لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنّما يمنع عن حجّيه الظهور علی فرض الوصول، ومع عدم الوصول - كما هو المفروض - قد ثبت البناء من العقلاء علی الأخذ بالظاهر، فلا حاجه إلی التمسّک بأصاله عدم القرينه)، انتهی كلامه(۱).

أقول: الإنصاف تماميّه كلام الشيخ رحمه الله لوضوح أنّ بناء العقلاء علی الأخذ بالظاهر المفروض وجوده، إنّما هو بواسطه وجود مثل هذه الاُصول العدميّه عندهم، وإلاّ فإنّ وجود الظاهر بنفسه لولا هذه الاُصول لما كان حجّه، فالاُصول الذی يضرّ بالحجّيه هی الجاريه فی صوره القطع به، وأمّا إذا احتمل دخالته ولو واقعاً - أی وجود القرينه بحسب الواقع - فلابدّ له من رافع، وهو ليس إلاّ الأصل كما لا يخفی.

هذا تمام الكلام فی البحث عن الظواهر.

***

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۳۰ .

المبحث الثانی / فی حجّیه قول اللّغوی

المبحث الثانی

فی حجّیه قول اللّغوی

ثبت ممّا ذکرناه فی المبحث السابق بأنّ سیره العقلاء قائمه علی الأخذ بظاهر الکلام إذا علموا بکونه ظاهراً، وإنّما البحث عمّا إذا لم یُعلم کونه ظاهراً، ولم یکن من المرتکزات العرفیّه، فهل یصحّ الرجوع إلی قول اللّغوی فی تعیین الظاهر بلا اعتبار ما یعتبر فی الشهاده من التعدّد والعداله أم لا؟

فیه خلافٌ عن صاحب «الکفایه» حیث قال: (ربّما نُسِب إلی المشهور حجّیه قول اللّغوی بالخصوص فی تعیین الأوضاع).

ولکن الذی حُکی عن المحقّق العراقی هو نسبه عدم حجّیه قولهم إلی المشهور، ثمّ نَقل وجه الفرق بینهما، من أنّه الاختلاف بین المتقدّمین من الشهره بالحجیّه، وبین المتأخّرین من الشهره بعدمها.

أقول: وکیف کان، فقد استدلّ للحجیّه باُمور:

الأمر الأوّل: بإجماع العلماء العقلاء علی حجّیته، والشاهد علی ذلک صریح کلام الشیخ فی «فرائد الاُصول» حیث یقول: (فاستدلّوا علی اعتبار قول اللّغویّین باتّفاق العلماء، بل جمیع العقلاء علی الرجوع إلیهم فیاستعلام اللّغات، والاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاج، ولم یَنکر ذلک أحدٌ علی أحد)، انتهی کلامه.

بل عن بعضٍ نقل الإجماع علی حجّیته، وهو کما عن الشریف المرتضی عَلم الهُدی رحمه الله بقوله: (الظاهر فی اتّفاق المسلمین فی ذلک).

ولعلّ وجه الفرق بینهما: کون المراد من الاتّفاق فی الأوّل هو الإجماع

المحصّل، ومن الثانی هو الإجماع المنقول، أو کون المراد من الاتّفاق فی الأوّل هو دعوی سیره العقلاء وبنائهم علی ذلک، وفی الثانی هو قیام الإجماع القولی علی ذلک.

وفیه: أمّا عن الإجماع القولی، فالمحصّل منه غیر حاصل، لمشاهده الخلاف کثیراً، فلا یکشف ذلک عن وجود قول المعصوم علیه السلام ، مع إمکان أن یکون الإجماع مولوداً لبعض الوجوه الذی سنذکره، فیصیر الإجماع مدرکیّاً، فلا حجّه.

وأمّا المنقول منه، فغیر مقبولٍ هنا، ولو سلّمناه فی غیر المقام، لما قد عرفت من الوجهین .

وأمّا عن الإجماع بمعنی سیره العقلاء، فیرد علیه:

أوّلاً: عدم وجود سیره کذائیّه بالرجوع إلی قول أهل اللّغه فی جمیع الموارد.

وثانیاً: عدم إحراز کون هذه السیره موجوده إلی زمان المعصومین، حتّی یکون فی مرأی ومنظرهم، ولم یثبت الردع عنهم، فتکون حجّه لاحتمال تحقّقها بعد ذلک، لأنّ أوّل من دوّن اللّغه - علی ما حُکی - هو الخلیل بن أحمد الفراهیدی، الذی عدّه الشیخ الطوسی من أصحاب الصادق علیه السلام ، وبعده ابن دُرَید صاحب «الجمهره» الذی کان من أصحاب الجواد علیه السلام ، وألّف ابن السّکیت الذی قتله المتوکلّ لتشیّعه کتاب «إصلاح المنطق» حیث یستفاد منه عدم تعارف الرجوع إلی قول اللّغویّین ورواجه علی نحو ما هو رائج فی زماننا هذا.

وما تری من الرجوع إلی ابن عبّاس وابن مسعود ونظائرهما فی تحصیل معانی القرآن، لم یکن لأجل تحصیل لغه القرآن ومعانی مفرداته، بل کان الرجوع إلیهم لتحصیل تفسیر القرآن علی حسب ما جاء به الرسول صلی الله علیه و آله ، فصرف تدوین

اللّغه فی عصرهم علیهم السلام لا یکون دلیلاً علی وجود السیره فی زمانهم، حتّی تثبت حجّیتها فیستدلّ بها .

وثالثاً: لو سلّمنا وجود هذه السیره العملیّه، لکن لا نسلّم وجودها وحجّیتها علی إطلاقها وسعتها، بل المتیقّن منها ما کانت علی حسب الرجوع إلیه مع الشرائط من العدد والعداله المعتبره فی الشهاده.

وعلیه، فتکون سیرتهم کسیرتنا فی الأخذ بقول اللّغوی إمّا فیما إذا کان متعدّداً وعادلاً، وعلیه فلا یکون حینئذٍ قول اللّغوی من قبیل الظنّ الخاصّ بما أنّه قولٌ لغوی، بل یکون حجّیه قولهم کحجّیه قول المخبرین فی باب الشهاده.

أو یُقال بأوسع من ذلک، وهو حجّیه قولهم إذا حصل من قولهم الوثوق والاطمئنان، لا- حجّیه قولهم مطلقاً حتّی فیما إذا لم یحصل ذلک، وهو أیضاً خلاف مراد القائل بحجّیه قولهم.

الأمر الثانی: هو الاستدلال بما قد استدلّ به فی حجّیه خبر الواحد، فهذا ممّا لا نشاهده فی کلمات القوم عدا المحقّق العراقی، وبرغم ذلک فقد أجاب عنه بأنّ حجّیه خبر الواحد ثابته فی خصوص الأحکام الشرعیّه دون غیرها، فلا یشمل صوره کون المورد من الموضوعات الخارجیّه.

ثمّ علی فرض تسلیم شمول أدلّتها للموضوعات، یکفی فی الردع عنه ما ورد فی حدیث مسعده بن صدقه بقوله: «والأشیاء کلّها علی هذا حتّی تستبین أو تقوم بها البیّنه»، هذا.

أقول: ولکن قد یمکن أن یُجاب عنه أیضاً بأنّه یصحّ التمسّک بتلک الأدلّه لو کان أخبار اللّغویّین کلّها عن حسّ، مع أنّه یمکن أن یُدّعی کونه عن رأیٍ واجتهاد

حدسی أیضاً، فحینئذٍ یکون التمسّک بتلک الأدلّه مشکلاً .

وکیف کان، فما ذکروه لیس بتمام هنا کما لا یخفی.

ولکن الجواب الصحیح هو أن یُقال: إنّ حجّیه قول اللّغوی من طریق حجّیه خبر الواحد لیس أمراً مخصوصاً بهم، کما هو مقصود القائل به، لأنّه قد یشهد لذلک أنّه قد استقلّ البحث له بخصوصه، مع صرف النظر عن حجّیه خبر الواحد، ممّا یقتضی صیروره الدلیل حینئذٍ أعمّ من إثبات المدّعی، مع أنّ حجّیته فی الأحکام الشرعیّه برغم أهمّیتها توجب حجّیته فی الموضوعات بطریقٍ أولی، مضافاً إلی أنّ المراجعه إلی قول اللّغوی کان فی الأحکام لا فی الموضوعات.

الأمر الثالث : هو الاستدلال لذلک من باب دعوی القضیّه المرکّبه من الصغری والکبری:

أمّا الصغری: فهی أنّ أهل اللّغه یعدّون من أهل الخبره والفنّ فی تشخیص الظواهر، وتعیین معانی الحقیقیّه للألفاظ من بین المعانی المتعدّده المجازیّه.

وأمّا الکبری: فهی أنّ بناء العقلاء وسیرتهم قائمه علی الرجوع فی کلّ شیء إلی أصحاب الخبره فی ذلک الفنّ والصنعه.

فبانضمام هذه الکبری إلی لصغری ینتج حجّیه قولهم.

أقول: هذه الدعوی مخدوشه:

أمّا بحسب الصغری: فلعدم صدق عنوان الخبیر والخبره علی أهل اللّغه فیما هو المقصود، لوضوح أنّ المقصود من الرجوع إلیهم هو تشخیص المعانی الحقیقیّه وفرزها عن المجازیّه فی فهم معانی الألفاظ، مع أنّ وظیفه أهل اللّغه لیس إلاّ بیان موارد الاستعمالات، وأمّا کون المعنی الکذائی حقیقیّاً أو مجازیّاً فلا یطّلع علیه

وإن اطّلع علیه بواسطه بعض الأمارات، فلا یجعله من هذه الجهه من أهل الخبره، إذ هم فی ذلک مثلنا فی تشخیص المعنی الحقیقی من اللّفظ من وجود التبادر وعدمه،وصحّه السلب وعدمها،والإطّراد وعدمه،فالمسأله من جهه الصغری ممنوعه.

وأمّا بحسب الکبری: فإنّه وإن کان فی أصل الرجوع إلیهم فی الاُمورات العرفیّه ممّا لا ریب فیه؛ لأنّ الرجوع إلی أهل الخبره والاعتماد علیهم عند العقلاء طریقه ثابته ومستقرّه فی تمام الأعصار وجمیع الأمصار. وأمّا کون الرجوع إلیهم یکون بنحو مطلق حتّی فی الموارد التی یحصل لهم الشکّ من قولهم، أو أنّ الرجوع إلیهم ثابتٌ بملاک حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فالقَدَر المتیقّن من صحّه الرجوع إلیهم هو هذا القسم، وإن لم یکن وجه الرجوع إلیهم من باب الشهاده حتّی یعتبر فیه شرائطها من التعدّد والعداله، إذ باب الشهاده بابٌ آخر والاعتماد علی قول الشاهد لم یکن من باب أنّه من أهل الخبره؛ بل لأجل أنّ الشهاده من باب الإخبار عن حسّ، بخلاف الرجوع إلی أهل الخبره حیث إنّ أخبارهم تتضمّن إعمال الرأی والاجتهاد والحدَس.

وعلیه، فما تری من إنکار المحقّق العراقی رحمه الله الفرق بین الشهاده وبین قول أهل الخبره، واعتبار إخبارهم وإن کان عن حدس، إلاّ أنّه قریبٌ بالحسّ، فلا غرو لدخول قولهم فی باب الشهاده، ممّا لا ینبغی أن یُصغی إلیه؛ لأنّه - مضافاً إلی کون الشهاده مرتبطه بباب فصل الخصومه - أنّها تفارق المقام، لوضوح أنّ الحاصل فی باب الشهاده لیس خبرهم إلاّ عن حسّ محض ممّا یشاهدون أو یسمعون وأمثال ذلک، وإلاّ لو أخبروا بما هو عن اجتهادٍ أو حدس، قد لا یمکن تصدیق قولهم إلاّ من باب حجّیه حدس من کان من أهل الخبره، وإلاّ لما کان لقولهم حکمٌ

إلّا ما كان لغيرهم من الناس فى غير أهل الخبره، ولذلك لا يكون قول المجتهدين مع عدالتهم حجّه لغيرهم، مع أنّ إثبات صحّه الرجوع إلى أهل الخبره عند العقلاء لا يكفى فى إثبات مسألتنا ، إلّا بعد إثبات كون أهل اللّغه من هذا القبيل، من جهه تشخيص المعانى الحقيقيّه للألفاظ، إذ مجرّد بيان موارد الاستعمالات لا يكفى فى ذلك.

مع أنّه لا يمكن تحصيل المعنى الحقيقيوتشخيصه بنقل المعانيالمتعدّده، لأنّه:

إن كان الملاك فى تشخيصه، هو الوقوع أوّلاً فى الذكر .

فهو أوّلاً: مخدوش بعدم كونه كذلك فى دأب اللّغويّين، بأن يذكروا المعانى الحقيقيّه أوّلاً إلّا عن بعض أهل اللّغه كصاحب «القاموس» على ما قيل .

وثانياً: ما تقول فى المشترك اللّفظى، حيث يكون المعانى الحقيقيّه فيها متعدّده، فكيف الطريق إلى فهم الحقيقى منها عن غيره؟!.

لا يقال: يتمسّك بأصاله عدم الاشتراك، أو أصاله عدم القرينه المجازيّه، ومن خلال جريانهما يثبت كون المعنى المذكور حقيقه.

لأنّا نقول: لم يحرز من العقلاء الاعتماد والبناء على مثل هذه الاُصول فى إثبات كون المعنى حقيقيّاً، مع أنّ الملاك فيه هو التبادر والانسباق، وأمّا كون ذلك بالوضع أو من خلال إجراء أصاله عدم القرينه أو غيرها عند الشكّ، فإنّه لا يمكن إثباته من هذه الاُصول.

هذا كما عن المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد».

أقول: لكنّه لا يخلو استدلاله عن المناقشه، لأنّ هذه الاُصول خصوصاً عدم

القرینه یعدّ أصـلاً عقلائیّاً یعتمد علیه العقلاء، کما قد مضی اعترافه قدس سره بذلک، فکیف یمکن قبول تصریحه فی المقام بأنّ العقلاء لم یحرز أنّهم یعتمدون علیه؟!

وبالجمله: فالأحسن فی الجواب أن یُقال إنّ الأمر لا یخلو :

إمّا عن تصریحٍ بکون ذلک المعنی حقیقیّاً دون ذا، فلا إشکال أنّه یؤخذ به إن قلنا بحجیّه قول اللّغوی فی ذلک، کما هو الحال فی «مفردات الراغب».

وأمّا لو لم یصرّح اللّغوی بالمعنی الحقیقی کما هو الغالب، وشککنا فی تحدید المعنی الحقیقی للّفظ من بین المعانی المتعدّده، فإثبات کون الأوّل المذکور هو الحقیقی منه، اعتماداً علی أصاله عدم الاشتراک أو أصاله عدم القرینه، فهو مستلزم للخروج عن مورد النزاع، لأنّ البحث عن إمکان إثبات المعنی الحقیقی عن غیره من خلال الاعتماد علی القول اللّغوی لا ـ بواسطه جریان الاُصول، فإثباته بالأصل لا یوجب صدق ذلک کما لا یخفی.

الأمر الرابع: أن یُقال بأنّ الظنّ فی تشخیص الظواهر یحصل من خلال إحراز موارد الاستعمال بضمیمه أصاله عدم القرینه، وهو لا یحصل إلاّ ـ من قول اللّغوی، لأنّه لولا ـ ذلک لانسدّ باب العلم بالأحکام، لوضوح أنّ استنباط الحکم من الجمله الترکیبیّه غیر حاصل إلاّ باستظهار المعنی من مفردات الألفاظ، مثل أنّ حکم التیمّم لا یمکن تحصیله إلاّ من خلال ظهور قوله تعالی: «فَتَیَمَّمُوا صَعِیدا طَیِّبا»(۱)، والاستدلال بهذه الآیه لإثبات هذا الحکم مبتنٍ علی وضوح معنی الصعید، بأنّه هل المراد هو التراب أو مطلق وجه الأرض، والمتکفّل لبیان ذلک لیس إلاّ اللّغه، ولا یحصل إلاّ من قولهم، وإلاّ لانسدّ باب العلم بالحکم، فلا محیص

۱- سوره النساء: الآیه ۴۳ .

على القول بحجيّه قولهم، فينضمّ ذلک إلى العلم الاجمالى لنا بوجود أحكام لابدّ من تحصيلها وهو من طريقه .

وأُجيب أوّلاً: بأنّه إن قلنا بحجيّه قول الثقه، وبهذا أحرزنا صدور الأخبار المنقوله عن الثقات، فلا إشكال فى أنّه ليس له دعوى العلم الإجمالى بوجود الأحكام، لأنّ معانى ألفاظ الأخبار التى كانت حجّه بالفرض معلومه غالباً، فلم يبق له بعد ذلک علم إجمالى بذلک، بل ينحلّ ذلک العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشکّ البدوى.

وأمّا إن لم نقل بحجيّه قول الثقات، وكان المدّعى من هذه الطائفه، فدعوى العلم الإجمالى بذلک منه صحيحه، إلاّ أنّ نتيجه تلک الدعوى مع انضمام باقى المقدّمات المذكوره فى دليل الانسداد، كون الظنّ الحاصل من قول اللّغوى من الظنون المطلقه الثابته حجّيتها بدليل الانسداد، وهذا خارجٌ عن محلّ البحث، ولا ربط له بالمدّعى، لأنّا كنّا فى مقام إثبات حجّيه قول اللّغوى بالخصوص، أى من الظنون الخاصّه لا من حجّيه مطلق الظنّ .

هذا كلّه إن كان المقصود هو إثبات حجّيه قولهم بالنظر إلى العلم الإجمالى بالأحكام.

وأمّا إن كان المقصود هو إثبات حجّيته مع قطع النظر عن العلم الإجمالى بالأحكام، فوجوب اجتهاد المجتهد لا يقتضى وجوب العمل بالظنّ المذكور الحاصل من القول اللّغوى، لأنّ القاعده تقتضى فى مورد عدم العلم بالحكم الواقعى، وعدم قيام دليل خاصّ يعتمد عليه، هو الرجوع إلى الاُصول العمليّه فى ذلک المورد .

وثانیاً: بأنّ انسـداد باب العلم فی اللّغه غیر مؤثّر فی المقام؛ لأنّه إن قلنا بانفتاح باب العلم فی الأحکام، فحینئذٍ لا وجه للرجوع إلی قول اللّغوی، سواءٌ انسدّ باب العلم فی اللّغه أو انفتح.

ومع القول بانسـداد بـاب العلم فی الأحکـام، وتمامیّه سائر المقـدّمات، من عـدم إمکان تحصـیل العلم التفصـیلی، ولزوم الإخلال والاختلال لو عملنـا بالاحتیـاط مطلقاً، مضافاً إلی اسـتلزامه العسر والحَرج النوعی، ومن ناحیه وجود علم إجمالی بلزوم تحصـیل الأحکـام الکلیّه الإلهیّه، ولسـنا کسائر الحیوانات والبهائم، فلازم ذلک هو حجّیه الظنّ بحکم الشـرع مطلقاً، سواءٌ حصل الظنّ من قول اللّغوی أو من غیره، وسواءٌ کان باب العلم إلی اللّغه منفتحاً أو منسدّاً.

وبالجمله: یظهر ممّا ذکرنا أخیراً الجواب عن من تمسّک بحجّیه قول اللّغوی بأنّه لو علمنا بالبراءه عنـد انسـداد باب العلم والعلمی فی الأحکـام یلزم المخـالفه القطعیّه للعلم الإجمـالی بتکـالیف إلزامیّه وجـوبیّه وتحریمیّه فی موارد الجهـل بالأحکـام لأنّ غـالب الألفـاظ الوارده فی الکتـاب والسـنّه مجهوله المعـانی، فمع العلم الإجمـالی بالتکالیف فی موارد الجهل فلا محیص بالعمل بالظنّ الحاصل من قول اللّغوی.

وجه الظهور أنّـک قـد عرفت أنّ انسـداد باب العلم فی اللّغه لا یؤثّرنا؛ لأنّ الألفاظ المحتاجه إلی ذلک لیست فی الکثره إلی حَدّ یوجب المخالفه القطعیّه بالرجوع إلی البراءه، هذا أوّلاً .

وثانیـاً: أنّ القول بالاحتیـاط فی تلـک الموارد أیضـاً لا یوجب العسـر والحرج أو الاختلال فی النظام حتّی یکون هـذا من إحـدی المقدّمات، فیمکن القول بعدم

جواز الرجوع إلى قول اللّغوى، ومع ذلك إذا اتّفق وجود لفظ لا يعلم حاله فله أن يحتاط فى الحكم والإتيان بما يومجب القطع بالفراغ من دون أن يلزم العسر أو الحرج، ولا نرجع إلى البراءه حتّى يُقال بالإشكال المدّعى فى كلام الخصم.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ قول اللّغوى من حيث هو ليس بحجّه إلّا أن يكون حجّه بواسطه القول بحجيّه خبر الواحد إن أثبتنا حجّيته فى محلّه لأخبار الثقات أو حجّيه قولهم بواسطه كونه من قبيل الشهاده من لزوم التعدّد والعداله إن كان إخبارهم عن حسّ أو ما هو قريب بحسّ، وهو صحيح، أو قلنا بحجيّه قولهم من باب انسداد باب العلم الموجب لحجيّه مطلق الظنّ الحاصل من قولهم أيضاً، ولا مضايقه فى إثبات الحجّيه بأحد هذه الاُمور لكنّه خارج عن مورد النزاع والبحث بين الأصحاب .

***

المبحث الثالث / فی حجّیه الإجماع

المبحث الثالث

فی حجّیه الإجماع

والکلام فیه یقع فی مقامین:

تارهً: فی الإجماع المنقول.

واُخری: فی الإجماع المحصّل والمرکّب.

أمّا الکلام فی المقام الأوّل، فیقع فی اُمور :

الأمر الأوّل: فی تعریف الإجماع، ولعلّ هذا لم یکن مختصّاً به، بل یکون لنفس الإجماع بجمیع أقسامه.

وکیف کان، فقد عرّف الغزالی - من العامّه - الإجماع بأنّه اتّفاق اُمّه محمّد صلی الله علیه و آله علی أمرٍ من الاُمور الدینیّه، حیث إنّ العامّه اعتقدوا بأنّ الإجماع بنفسه دلیلٌ برأسه فی قِبال الکتاب والسنّه، إذ رووا عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «لا تجتمع اُمّتی علی الضلاله»، أو «... علی الخطأ». ولذلک اشترطوا اتّفاق الاُمّه. وعلی هذا الأصل بنوا وأسّسوا خلافه الخلفاء، وجعلوا اتّفاق الاُمّه وإجماعهم دلیلاً علی شرعیّه خلافتهم، برغم مخالفه عملهم للکتاب والسُنّه علی المنقول عنهم بالتواتر، فضلاً عن غیرهم بأنّه صلی الله علیه و آله نصّ علی خلافه أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السلام ونصبه یوم الغدیر للخلافه بأمر اللّه تبارک وتعالی علی ما هو المشحون فی کتبهم بنقل ذلک، وشهاده جماعه کثیره بذلک، مع دلاله الکتاب علی ذلک فی آیه التبلیغ النازله فی حقّ علیٍّ علیه السلام ، وإشهاد رسول اللّه صلی الله علیه و آله بذلک عن الناس ونصبه للخلافه، والدّعاء لناصره، والخُذلان لعدوّه. فکأنّ إجماع الاُمّه علی تنصیب غاصبی

خلافته أقوی عنـدهم من الکتاب والسـنّه، ولیس هـذا إلّا طمعاً فیالرئاسه الظاهریّه، وأخـذاً للأموال وحطام الدُّنیا، «وَسَیَعْلَمُ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَیَّ مُنقَلَبٍ یَنقَلِبُونَ».

وکیف کـان، حیث لاـحظوا بـأنّ إجمـاع الاُـمّه بمعناه الحقیقی والعلمی لم یتحقّق للخلفاء، لمخالفه جماعه کثیره من الأصـحاب، وجمهره بنی هـاشم، لـذلک عـدلوا عن التعریف المـذکور لتعریف آخر وهو مـا صـدر عن الفخر الرازی والحـاجبی فی تعریف الإجماع، فقد عرّف الأوّل بأنّه: اتّفاق أهل الحلّ والعقد من اُمّه محمّدٍ صلی الله علیه و آله علی أمرٍ من الاُمور.

وعرّف الثانی بأنّه: إجماع المجتهدین من هذه الاُمّه فی عصرٍ علی أمرٍ.

ومع ملاـحظه کـلّ ذلـک لم یبلغوا مقاصـدهم بمثـل هـذه التعـاریف، لمخـالفه جماعه کبیره من المجتهـدین وأهل الحلّ والعقد لخلافتهم.

وأمّا عند أصـحابنا الإمامیّه: فإنّهم لم یصطلحوا اصطلاحاً خاصّاً فی تعریف الإجماع، ولذلک تری أنّ العلّامه عرّفه بنفس تعریف الفخر الرازی، کما عرّفه بعضهم بأنّه: إجماع رؤوساء الدِّین من هذه الاُمّه فی عصرٍ علی أمر.

وبرغم کلّ ذلک فإنّ هناک فروقاً فی المراد من الإجماع بین الطائفتین نشیر إلی أهمّها:

الفرق الأوّل: إنّ أصـحابنا لا یجعلون الإجماع بنفسه دلیلاً فی مقابل الکتاب والسـنّه، وإن عـدّوه من الأدلّه الأربعه عنـد إحصائها، إلاّـ أنّ الإجمـاع بنفسه لیس حجّه اتّفاقـاً، بـل لأجـل اسـتکشافه عن قول المعصوم أو رضاه، بلا فرقٍ فی ذلک بین أن یُستکشـف ذلک من اتّفاق الکلّ، أو من اتّفاق جماعه فی عصرٍ أو فی أعصار أو من طریق آخر.

بل لعلّ وجه تسـميه ما هو الـدليل الحقيقى عندهم وهو السـنّه بالإجماع، كان لإفاده أنّ لهم نصـيباً منها، وبأنّ فتواهم مأخوذه عن السنّه.

الفرق الثانى: أنّ الإجماع قد يُطلق عند أصـحابنا على حكم من التقى الإمام الحجّه عليه السـلام وسأل عن رأيه أو علم بذلك ثمّ أفتى على طبقه، دون أن يُسـمّى الإمـام باسـمه خشـيه التكـذيب، لمـا ثبت من الأـدلّه من لزوم تكـذيب من يـدّعى الرؤيه ظاهراً، فلـذلك ترى الفقيه قـد يـدّعى الإجماع فى حكمٍ يعلم أنّه من الإمام عليه السـلام ، من دون أن يصـرّح بذلك، أو بغير ذلك من الاُمور، بل لعلّ نوع الإجماعات الوارده فى كلماتٍ المتقدّمين كالشيخ وابن زُهره وأمثالهم كان من هذا القبيل.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإجماع عندنا يخالف مع إجماع العامّه ملاكاً وغايهً، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: حيث كان عقـد البحث هنا لإثبات حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحـد، قيل بأنّه ينبغى تأخير البحث عن حجيّته عن البحث فى حجّيه الخبر الواحد، لأنّه إن أثبتنا حجّيه خبر الواحد فى بابه، فدليلها بإطلاقها وعمومها يشمل حجّيه الإجماع المنقول، لكن بما أنّ الشـيخ الأعظم قـدس سـره قدّم البحث عن حجّيه الإجماع على البحث عن حجّيه الخبر الواحد، فتعرّض له فى المقام تبعاًله قدس سره .

أقول: ولكن الـذى يختلج بالبال، أنّ البحث فى حجّيته وعدمها، بحثٌ مسـتقلّ عن بحث حجيّته الخبر الواحد؛ لأنّ البحث هنا من جهه أنّه ولو قلنـا بحجيّه خبر الواحـد، ومع ذلـك نبحث فى أنّ نقـل الإجمـاع بخبر الواحـد هل يوجب ثبوت الإجماع الـذى يعدّ حجّه لنا أوّلاً، لإمكان فرض ثبوت الإجماع بنحو الذى يدّعيه لكنّه لم يكن ليس بحجّه لأجل اُمور ننقلها لاحقاً؟

وبعباره اُخرى: قد يكون البحث فى أنّ الإجماع هل يثبت بنقل خبر الواحد ويكون حجّه أم لا ـ؟ فهو يكون بهذا المعنى من متفرّعات ذلك البحث، وقد يكون البحث عن حجّيه الإجماع بعد الفراغ عن ثبوته .

الأمر الثالث: على فرض كون بحث حجّيه الإجماع المنقول من باب حجّيه الخبر بالخصوص فهو أيضاً :

تارةً: يكون من جهه شمول أدلّه الحجّيه بعمومها أو إطلاقها لمطلق الخبر، سواءً كان خبراً عن حسّ أو عن حدس.

واُخرى: يكون من جهه كون استناد الناقل فى نقله عن رأى الإمام عليه السلام فى ضمن نقل الإجماع بلفظه أو بغيره ممّا يشابهه على اختلافه إلى الحسّ أو الحدس القريب منه.

وثالثه: يكون من جهه كون المنقول إليه ممّن يرى الملازمه، كالناقل بين ما نقل إليه عن حسٍ أو ما بحكمه، وبين رأيه عليه السلام ، ولو لم يكن بينهما ملازمه عادهً.

وعليه، فإثبات حجيّته من باب حجّيه الخبر الواحد، لابدّ وأن يكون بواحدٍ من الطرق الثلاثه فى مقام حال المسبّب والمنكشف لا الكاشف، وإلاّ ـ عدم حجّيه الإجماع المنقول بواسطه حجّيه الخبر الواحد واضحٌ، إذ لا دليل لنا حينئذٍ على حجّيه نقل الإجماع المتضمّن لنقل قوله عليه السلام حدساً تعبّداً بالنسبه إلى من لا يرى الملازمه بين نقل الأقوال وبين كلامه عليه السلام ؛ لا من باب الكاشف ولا المنكشف، لإختصاص أدلّه حجّيه الخبر بغير ذلك .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث عن حجّيه الإجماع المنقول:

إذا كان مبتيّاً على حجّيه الاخبار الحدسى، أو على قاعده اللّطف، أو على

الحكم بـأنّ من وظيفه الإمام تكليفاً إرشاد الجاهل، كان حينئـذٍ بحثه أوسع من بحث حجّيه خبر الواحـد، إذ لا يشـمل أدلّه حجّيه خبر الواحد لمثل هذه الاُمور.

وأمّـا إن كـان البحث عن حجّيته بلحـاظ إخبـاره عن قول الإمـام عليه السـلام بجهه رؤيته أو علمه بوجوده فيهم، أو كان هو ممّن يرى الملازمه بين اتّفاق الكلّ وبين رأيه كما هو كذلك عند الناقل، صحّ له إدراجه فى بحث حجّيه خبر الواحد.

ووجهه واضـح للمتأمّل، لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مختصّه بما إذا كان الإخبار عن الحسّ أو الحدس القريب منه، كالإخبار عن الشـجاعه والعـداله بملاـحظه آثارهما، بخلاف ما لو لم يكن شـىءٌ منهما كالإجماع، لأنّ عمـده الـدليل على حجّيه الخبر الواحد عباره عن السيره العقلائيّه والإجماعات، وهما دليلان لُبيّان لا يكون لهما إطلاق حتّى يمكن الأخـذ به لكل خبرٍ ولو عن حدس، كما فى الإجماع المنقول.

وأمّـا الأـدلّه اللّفظيّه كالأخبار والآيات، فإنّها وارده لإمضاء السـيره العقلائيّه التى عرفت الحال فيها، مع أنّها وارده وناظره إلى نفى احتمال الخلاف الناشئ من جهه تعمّد الكذب، لا إلى كيفيّه خبر العادل من حيث المستند بأنّه هل كان من حسّ أو حدس.

الأمر الرابع: لا إشـكال فى أنّ وجه اعتبار الإجماع ليس إلّا القطع برأى المعصوم، ومسـتند القطع الحاصل لحاكى الإجماع يكون بواحدٍ من الاُمور:

١ - إمّا قطعه بـدخوله عليه السـلام فى ال-مُجمِعين شـخصاً، برغم أنّه لم يُعرف عيناً، لأنّه إن عرفه خرج حينئـذٍ عن باب الإجماع قطعاً .

والعلم الإجمالى بدخوله يكون:

إمّا بسماع الفتوى من جماعهٍ يَحكم كون أحدهم هو الإمام عليه السلام .

أو بالظفر بفتاوى جماعه يعلم أنّ إحداها فتوى الإمام عليه السلام .

أو بالمركّب منهما، أى من الأشخاص والفتاوى يعلم بوجوده وفتواه عليه السلام فى جملتهم، ويسمّى ذلك بالإجماع الدخولى والتشرّفى، ومثل ذلك الإجماع فاردٌ جدّاً، ولا يقع إلّا لأوحدى من الناس، خصوصاً فى عصرنا من قلّه مَن يليق بمثل ذلك، وإن ثبت مثله كان فى المتقدّمين والمتقاربين لعصر الأئمّه عليهم السلام ، ويشهد لذلك الاعتذار عن وجود المخالف، بأنّه معلومُ النسب، أى لا يضرّ بمخالفته الإجماع.

۲ – وأمّا يكون قطعه بذلك من جهه استلزام ما يحكيه لرأيه عقلاً من باب قاعده اللّطف .

وبيان ذلك: هو أن يُقال بأنّ وجود الحكم فى جمله الأقوال فى عصرٍ واحد لطفٌ، فيجبُ عقلاً على الإمام عليه السلام بأن يُلقى الاختلاف بين الأقوال حتّى يعتقد أحدهم بما هو الحقّ والحكم الواقعى، فحينئذٍ لو اتّفق الكلّ فى عصرٍ واحدٍ على فتوى، نتيقّن رضاه عليه السلام به، وإلّا فلو كان مخالفاً للواقع، فهو خلاف اللطف الواجب عليه عقلاً، وهذه طريقه الشيخ الطوسى وأتباعه.

ويشهد لمثل ذلك الاعتذار عن وجود القول المخالف بين الأقوال بأنّه قد انقرض عصره، لأنّ من شرط قاعده اللّطف، كونه فى عصرٍ واحد، ويسمّى ذلك بالإجماع اللّفظى.

۳ – وقد يكون قطعه بذلك من جهه كون مبناه هو وجوب إرشاد الجاهل تكليفاً شرعيّاً، فإذا اتّفق الكلّ فى حكم، إمّا فى عصرٍ واحد، أو فى جميع الأعصار، فبالأولويّه يكشف إنّاً بأنّ رأى الإمام عليه السلام موجودٌ فيه .

أقول: والفرق بينه وبين سابقه - مضافاً إلى جهه العقل والشرع كما صرّح - أنّه ربما يكون الملاک فی لزوم إرشاد الجاهل فی جميع الأعصار، أو قد يلاحظ فی عصرٍ واحدٍ، وهو أيضاً إجماعٌ كاللّطفی يناسب مع الدخولی أيضاً .

۴ - أو يكون قطعه بطريقٍ رابع - وهو الذی نسبه المحقّق القمّی رحمه الله إلى جماعه من محقّقی المتأخّرين - الذی يُسمّی بالإجماع الحدسی، وهو أن يستكشف عن قول المعصوم باتّفاق علماء الإسلام والأعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمّه عليهم السلام فی الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأی واستحسانات الأوهام، فإنّ اتّفاقهم على قولٍ، وتسالمهم عليه، مع ما يُرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم عادهً، ممّا يؤدّی بمقتضى العقل والعاده عند اُولی الحدس الصائب، والنظر الثاقب إلى العلم بأنّ ذلک قول أئمّتهم، ومذهب رؤوسائهم، وأنّهم إنّما أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم إمّا بتنصيصٍ أو تقريرٍ، كما صرّح به صاحب «الفصول».

أقسام الإجماع الحدسی: ثمّ هذا القسم من الإجماع الذی قد سُمّی بالإجماع الحدسی، يكون على وجوه، لأنّه :

۱ - قد يكون ويحصل لمدّعيه من مبادئ محسوسه ملازمه عادهً لمطابقته لرأی الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من اتّفاق الكلّ من الأوّل والآخر على حكمٍ من دون وجود مخالف فيه.

۲ - وقد يحصل من مبادئ محسوسه غير ملازمه عادهً لمطابقه رأی الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من فتوى جماعهٍ اتّفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، مع أنّه ليس كذلک لغير مدّعيه .

۳ - وقد يحصل له من طريق ثالثٍ، وهو أن يحصّل له من مقدّمات نظريّه واجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها فى موارد كثيره من نَقَله الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد، واستظهرنا ذلك منهم فى مواردَ اُخر.

هذا كما نقله الشيخ فى «الرسائل».

هذا تمام الكلام فى بيان أقسام الإجماع الذى يدّعيه المدّعى، غيرالإجماع المركّب، والإجماع المحصّل فى مقام الثبوت.

***

البحث الإثباتی عن الإجماع المعتبر

البحث الإثباتی عن الإجماع المعتبر

یدور البحث فی المقام عن مقام الإثبات وتعیین ما هو المعتبر من أقسام الإجماع، فنقول:

أُورد علی الطریق الأوّل: بأنّ کبراه ممنوعٌ، لأنّ مجرّدفرض وجودالإمام علیه السلام فی کلّ عصرٍ وأنّه منهم وسیّدهم ورئیسهم، ممّا لا یقتضی دخول شخصه علیه السلام فی أشخاصهم، ووجود قوله فی أقوالهم فما ذهب إلیه المتقدّمین - بل هو الظاهر من کلام السیّد المرتضی واحتمال وجوده فی کلمات الشیخ الطوسی، وظاهر کلام صاحب «المعالم» - غیر تامّ. بل إحراز وجود الإمام فیه قد یتّفق باتّفاق الکلّ فی مسألهٍ، وقد یُدّعی ذلک باتّفاق جماعه ولو کان عددهم أقلّ من الکلّ، قلّت أو کثُرت، فإنّه مع القطع بوجود الإمام علیه السلام فیهم یوجب حجّیته، کما یظهر هذا التفصیل من السیّد المرتضی والعلاّمه.

ولکن الإنصاف عدم إنکار وجود ذلک فیما إذا فرض اتّفاق الکلّ، ولم یکن فیه مخالفٌ أصلًا، خصوصاً إذا دخل فی قول العلماء بعض الرّواه وأصحاب الحدیث الذین کانوا مجتهدین أیضاً، وعاصروا الأئمّه المعصومین علیهم السلام أو کانوا قریبین إلی عصرهم علیهم السلام .

نعم، إثبات ذلک فی مثل اتّفاق جماعه، خصوصاً إذا قلّت، وکان الأکثر علی طرف خلافهم مشکلٌ جدّاً، وإن أمکن ذلک لأوحدی من الناس، إلاّ أنّ الالتزام به من ناحیه مقام الإثبات مشکل جدّاً کما لا یخفی .

وأمّا القسم الثانی والثالث: وهو الاعتماد علی قاعده اللّطف ووجوبه

الشرعی لإثبات قیام الإجماع، فإثباته غیر معلوم لما ذکره السیّد المرتضی رحمه الله بأنّ استتاره واختفائه کان بسببٍ منّا لا منه ومن اللّه، فکلّ ما یفوتنا من الانتفاع به وبما یکون معه من الأحکام قد فاتنا من قِبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّی إلینا الحقّ الذی کان عنده، فعلی هذا لا یمکن لفقیه من الفقهاء أن یحکم فی حقّه عقلاً أو شرعاً بلزوم إظهاره علیه السلام الحقّ بدخوله فیالمجمعین.

نعم، لا یبعد الالتزام بذلک لا بصوره الإلزام، بل من باب اللّطف والإحسان؛ لأنّ عادتهم الإحسان، وسجیّتهم الکرم، فلیس من البعید من کرمهم أن یمنّوا علینا بإظهار الحقّ لأحدٍ من الأتقیاء والفقهاء حتّی یصل الحقّ إلینا، کما یظهر ذلک من بعض الأکابر من أسلافنا الماضین.

: إلّا أنّ ما یظهر من کلام الشیخ فی «العدّه» هو أشدّ من ذلک، لأنّه قد عبّر - علی ما هو المحکی عنه - بأنّ علیه أن یدخل فیهم وأنّه یجب علیه (أن یظهره وإلّا لکان یقبح التکلیف الذی ذلک القول لطفٌ فیه)، انتهی کلامه علی ما فی «عنایه الاُصول».

ولکن الذی یرد علیه أیضاً: هو أنّ إرشاده علیه السلام للحکم الواقعی لبعض الأفراد وذلک من باب اللطف أو الإرشاد، بل ربما یکون ما وقع فی طرف المخالف أزید أفراداً من الموافق، فلا یثبت لطفٌ فأی لطفٍ حینئذٍ فی إرشاده البعض دون آخرین، إلّا فیما إذا التزمنا بزیاده عنایته بأزید من ذلک بأن یصیّر ما یوافق قول الحقّ أکثر ولو علی نحو شبه الإعجاز، لکن إثبات مثل هذه الاُمور من دون وجود دلیلٍ واضح یکون دونه خرط القتاد.

وأمّا القسم الرابع: فبعضها یکون ممنوعاً من حیث الصغری دون الکبری،

وبعضها من حيث الكبرى فقط؛ لأنّه :

إن ادّعى الإجماع من حيث اتّفاق الكلّ فى تمام الأعصار، فأىّ شخصٍ يمكن دعواه وتصديقه فيه لو سلّمنا صحّه دعواه فى عصرٍ واحد، فصغراه ممنوعه.

وإن سلّمنا صحّه كبراه من قيام الملازمه العاديّه لموافقته لقول الإمام ورضاه، مع أنّه قد أنكره بعضٌ أيضاً.

وإن ادّعى قيام الإجماع بواسطه اتّفاق جماعه، فبالرغم من أنّ الصغرى تكون حينئذٍ مقدوره، ولكن الكبرى وهو استلزامه لكلام المعصوم ممنوعه.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان تحصيل اتّفاق جماعه من شأنهم الاجتهاد والتمسّك بالأدلّه التى تكون بحسب الاتّفاق ملازماً لقول المعصوم أو رضاه، وإن لم يكن رئيسهم بينهم ظاهراً، بل وإن لم يحصل بينهم توطئه على ذلك، خصوصاً إذا كان مثل هذا الاتّفاق متّصلاً بعصر أحد المعصومين عليهم السلام بواسطه دخول بعض الرواه فيه، وكاشفيّته حينئذٍ عن رضاه عليه السلام ، ليس ببعيد.

أقول: وقد يذكر هنا طريقان آخران لادّعاء الإجماع :

الطريق الأوّل: الاعتماد فى دعوى قيام الإجماع على تراكم الظنون من ناحيه تراكم الفتاوى إلى حدٍّ يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه فى حصول القطع من الخبر المتواتر، إذ من قول فقيهٍ واحدٍ يحصل الظنّ ولو بأدنى مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثانى يتقوّى ذلك الظنّ ويتأكّد، ومن فتوى الثالث يحصل الاطمئنان، وهكذا إلى أن يحصل القطع.

ولكن اُجيب عنه، أوّلاً: أنّ ذلك مسلّم فى الإخبار عن الحسّ كما فى الخبر المتواتر، لأنّ احتمال مخالفه الواقع فيه ينشأ من احتمال الخطأ فى الحسّ، أو

احتمـال تعمّـد الكـذب، وكلاهمـا مـدفوعان بأصـل ا لعـدم العقلائى، ويضـعّف بكثره المخبرين إلى حدٍّ يصل إلى القطع، هـذا بخلاف الإخبـار عن الحَـدس، إذ إمكـان الخطـأ فيه كثير، بل يكون احتماله من الكثير كاحتماله من الواحـد لا يجرى فيه أصاله عدم الخطأ، فلا يكون حجّه.

وثانيـاً: أنّه لا يندرج تحت ضابط كلّى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشـخاص، فقـد يحصل القطع من ذلك لشخصٍ دون شخص آخر، فلا يمكن أن يكون ذلك مَدركاً لحجيّه الإجماع .

الطريق الثـانى: أن يكون اتّفـاق العلماء كاشـفاً عن وجود دليلٍ معتبر عنـد المجمعين ولم يصل إلينا، فإنّه قـد قبله المحقّق النائينى رحمه الله مشروطاً بما إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصلٌ أو قاعدهٌ أو دليلٌ على وفق ما اتّفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستندهم أحد هذه الاُمور، فلا يكشف اتّفاقهم عن وجود دليلٍ آخر وراء ذلك، إلاّ أن يتّصل ذلك إلى زمان الصحابه المعاصرين للأئمّه عليهم السلام كزراره ومحمّد بن مسلم، إلاّ أنّ تحصيل مثل ذلك ممّا لا سبيل إليه، وإلاّ كان كاشفاً قطعيّاً عن رضا المعصوم عليه السلام .

وقـد أورد عليه: بأنّ الإجماع كـذلك وإن كان كاشـفاً عن وجود دليل كشـفاً قطعيّاً، إذ الإفتاء بغير الدليل غير محتملٍ فى حقّهم، فـإنّه من الإفتـاء بغير العلم، وهو محرّم وعـدالتهم مـانعه، إلاّ أنّه لا يسـتكشف منه اعتبار الـدليل عنـدنا، إذ من المحتمل أن يكون اعتمـادهم على قاعـدهٍ أو أصـلٍ لا نرى لهما تماميّه، أو لا ينطبقان عليه، وهم زعموا بـذلك كما تقـدّم فى الإجماع المـدّعى فى كلام السيّد المرتضى لجواز الوضوء بمائعٍ مضافٍ تمسّكاً بأصاله البراءه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه ذلك، لأنّه يمكن الدعوى بكون الدليل على نحو تكون دلالته على الحكم واضحه ونصّاً، وإلاّ لخالف أحدٌ منهم فيه، ولا يحصل لهم الاتّفاق كذلك،فإمكان استظهار ذلك من نحو هذا الإجماع قريبٌ جدّاً .

وبالجمله: فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حجّيه الإجماع عندنا يكون بأحد من الوجهين:

۱ - إمّا بصوره الحدسى بما يلازم عادهً اتّفاق الكلّ فى الجمله لقول الإمام عليه السلام أو رضاه كما عليه أكثر المتأخّرين.

۲ - أو بصوره كونه كاشفاً عن وجود دليلٍ معتبرٍ واضح الدلاله، إذا لم تكن قرائن استناد الإجماع إلى القاعده أو الأصل أو الدليل الموافق له موجوده وإلاّ يضعّف ذلك الإجماع حينئذٍ.

هذا تمام الكلام فى الإجماع بالنسبه إلى حال المستكشف.

الكلام بالنسبه إلى حال الكاشف والسبب: وهو أيضاً يتصوّر على أنحاء،لأنّه:

تارهً: ينقلالناقلنفس السبب والأقوالفقط،من دون إشاره إليمسبّبه ومنكشفه.

وتكون سببيّته لقول الإمام عليه السلام عند ناقله :

تارهً بالعقل، واُخرى بالعاده، أو اتّفاقاً .

كما أنّه قد يختلف نقله من حيث الصراحه والظهور والإجمال.

فمثال الأوّل مثل ما لو قال: (إجماعاً من غير المعصوم).

وللثانى: مثل ما لو صرّح وقال: (إجماعاً) أو (قال به جميع الاُمّه).

وللثالث: مثل ما لو قال: (إنّ فقهائنا عليه) فإنّه لمن نقل بظهوره فى غير الإمام لكان مجملاً.

وكيف كان، فقد تكون مثل هذه السببيّه ثابته للمنقول إليه بأحد أقسامه الثلاثه، تارةً موافقاً لناقله، واُخرى متفاوتاً عنه، أى يكون له بغير ما هو لناقله من العقل والعاده والاتّفاق، وثالثاً: لم يكن عند المنقول إليه بشىءٍ من الثلاثه .

وعلى أىّ حال، لا إشكال فى حجّيه الإجماع المنقول بمعنى السبب والكاشف، إن قلنا بحجّيه خبر الواحد، لجريان الأدلّه الجاريه فيها هنا، فيترتّب عليه آثاره إن كان عنده أثرٌمخصوص لثبوت الإجماع بمعنى السبب مثل النذر ونحوه.

واُخرى: ينقل الناقل السبب والمسبّب، مثل ما لو قال: (أجمع جميع الاُمّه من المعصوم وغيره) فيجرى فيه ما جرى فى نقل السبب فقط، من جهه الصراحه والظهور والإجمال، والكلام فيه من جهه السبب كسابقه، ومن جهه المسبّب هو ما عرفت فى المباحث السابقه.

وثالثه: ينقل الناقل للإجماع المسبّب فقط من دون السبب، ففى مثله قد عرفت عدم ثبوت حجّيه مثل هذا الإجماع لمجرّد كون الخبر الواحد حجّه، بل لابدّ من ملاحظه نفس الإجماع المدّعى وأنّه من أىّ طريق ثبت وانكشف له مستقلاًّ، فهل كان بالحسّ أو بالحدس على ما عرفت تفصيله، فلا نُعيد.

البحث عن حال ناقل الإجماع: قد يختلف الحكم من حيث حال ناقله :

فتارةً: يكون الناقل من المتتبّعين فى الفتاوى والكلمات مثل نقل اتّفاق بعض الأساطين من حيث إحاطتهم بكلمات الأصحاب .

واُخرى: لا يكون كذلك ولا يعدّ الناقل ممّن يحيط بالأقوال والآراء، وممّن لا يمكنه ذلك بحسب حاله ومكانه وزمانه.

وبعباره اُخرى: ربّما يكون حال الناقل فى نقله على نحوٍ يوجب الاطمئنان

بوجود قول الإمام عليه السلام ، وقد لا يكون كذلك .

ومن ذلك يظهر أنّه لو شككنا فى حال ناقل الإجماع، ولم نعلم مبناه فى الإجماع، وأنّه من أىّ القسمين المذكورين أو لم نعلم حاله، فلا يمكن القول بحجيّه إجماعه.

كما قد يختلف الناقل فى نقل السبب أيضاً :

فقد يكون نفس نقل الاتّفاق يوجب حصول السببيّه لوجود قول الإمام عليه السلام .

وقد لا يكون نقله موجباً لذلك، بل لابدّ من تحصيل ما يضمّ إليه الأقوال حتّى تتمّ سببيّته والملازمه عادهً لقول الإمام عليه السلام ورأيه، ولكن لابدّ فى هذه الضميمه عدم احتمال كونها هو المقدار الذى استند ناقل الإجماع إليه، وإلاّ فلا يفيد هذه الضميمه شيئاً أصلاً.

هذا تمام الكلام فى الإجماع المنقول.

البحث عن الإجماع المحصّل والمركّب

البحث عن الإجماع المحصّل والمركّب

المقام الثانى: يدور البحث فيه عن الإجماع المحصّل والمركّب.

فنقول: إن قلنا بعدم حجّيه الإجماع من جهه إثبات رأى الإمام وقوله عليه السلام بالوجوه التى قد عرفت تفصيلها، وأنكرنا تحقّق جميع أقسامه، فلا يبقى حينئذٍ لنقل الكلام فى حجّيه الإجماعين المزبورين موقعٌ أصلاً.

وأمّا إن قلنا بحجيّته ولو على نحو الحدس أو الكاشف عن دليلٍ معتبر، فلازمه حجّيه الإجماع لكن خصوص المحصّل منه وذلك بالأولويّه لعدم احتياج حجيّته إلى إثبات حجّيه الخبر الواحد لتحصيل الاتّفاق بنفسه، ولذلك ترى إنكار

بعضٍ لحجّیه إجماع المنقول دون المحصّل.

وأمّا الکلام من حیث الکاشفیّه من جهه کونه بالعقل أو العاده أو الاتّفاق کالکلام فی السابق، کما هو کذلک فی سائر الجهات .

وأمّا الکلام فی حجّیه الإجماع المرکّب:

نقول: لا إشکال فی أنّ حجّیته متفرّعه علی قبول حجّیه الإجماع، وإلاّ فلا وقع له حینئذٍ إذا لم یکن أصل الإجماع حجّه.

ثمّ علی فرض القبول، وهو علی قسمین:

تارهً: یکون الإجماع المرکّب منقولاً ـ بالخبر الواحد، فحکمه من جهه النقل کحکم الإجماع المنقول، فإن قلنا: بحجیّه الخبر الواحد، فهو أیضاً یعدّ من مصادیقه.

وأُخری: یکون الإجماع المرکّب المنقول حاصلاً نتیجهً للتتبع فی أقوال الفقهاء. فقد یقف فی مسأله علی انقسام الفقهاء إلی قولین:

تارهً: یکون کیفیّته کلام القائلین علی نحوٍ یفهمنا عدم وجود قولٌ بالتفصیل، وأنّ الحکم منحصر فی القولین بالإجماع، فلا إشکال حینئذٍ فی حجّیته، لأنّه حینئذٍ عباره عن القول بعدم الفصل.

وأُخری: لم یکن الأمر کذلک، بل الظاهر من کلامهم وجود القولین فقط، وساکتٌ بالنسبه إلی القول الثالث فحجیّته مثل هذا الإجماع غیر معلومه.

هذا تمام الکلام فی الإجماع بجمیع أقسامه.

***

الکلام فی حجّیه نقل التواتر:

أقول: البحث فیه یشبه البحث عن الإجماع المنقول،من حیث کون جهه البحث:

تارهً: یکون بالنسبه إلی الواقع والمخبر به التواتر.

وأُخری: یکون بالنسبه إلی نفس الخبر المتّصف بذلک .

فإنّ ثبوت التواتر بنقل ناقله متوقّفٌ علی معرفه حال ناقله، فإن کان یعلم أنّه یکون ثبوت التواتر عنده بإخبار عشرین نفر، کثبوته فی حقّ المنقول إلیه بذلک، وعقیدته فی إثبات المتواتر بذلک کعقیدته، فلا إشکال حینئذٍ فی ثبوت التواتر عند المنقول إلیه کناقله، ویترتّب علیه الأثر.

وأمّا إن لم یکن حال الناقل کحال المنقول إلیه، فلابدّ فی إثباته من ضمیمه من عند نفسه بالتتبع فی الأقوال، مع مراعاه عدم احتمال کون ما ظفرَ به هو عین ما استند إلیه الناقل فی نقل التواتر، وإلّا لا یثبت التواتر بقوله.

نعم، لو کان الأثر مترتّباً علی ثبوت التواتر فی الجمله، ولو بنقل غیره کما لو نذر ذلک فی الأخبار المتواتره ولو فی الجمله، فلا یحتاج حینئذٍ فی ترتّب الأثر حینئذٍ إلی ضمّ الضمیمه لتحقّق موضوع النذر، والمسأله واضحه بحمد اللّه، ولا تحتاج إلی مزید بیان.

أقول: ومن هنا یظهر أنّ التواتر المعتبر فی القراءه، التی تعدّ جزءً من الصلاه، لیس المقصود منه إلاّ التواتر الواقعی، فلا یثبت ذلک بنقل الشهیدین تواترها، إلاّ یکون إخبارهما عن تلک العدّه مستلزماً عادهً للتواتر عند المنقول إلیه .

وأمّا ثبوت وصف التواتر بنفس الخبر، ولو فی الجمله، فمتحقّق بذلک، کما لا یخفی.

***

المبحث الرابع / فی حجّیه الشهره الفتوائیّه

المبحث الرابع

فی حجّیه الشهره الفتوائیّه

ومن الظنون التی قیل بخروجها عن الأصل الشهره، والمراد بها الشهره الفتوائیّه، إذ الشهره علی أقسامٍ ثلاثه:

القسم الأوّل: الشهره الروائیّه، وهی عباره عن اشتهار الحدیث بین الرواه وأرباب الحدیث بکثره نقلها فی اُصولهم وکتبهم، وهی التی تعدّ من إحدی المرجّحات فی باب التعادل والترجیح عند تعارض الخبرین.

القسم الثانی: الشهره العملیّه، وهی عباره عن استناد الشهره فی مقام الإفتاء إلی خبرٍ وحدیثٍ، وتعدّ مثل هذه الشهره جابره لضعف سند الحدیث وکاسره لصحّتها، یعنی إذا کانت الروایه بحسب القواعد الرجالیّه فی منتهی درجه الضعف، لکن قامت الشهره من قدماء الأصحاب القریبین لعهد حضور الأئمّه علیهم السلام موافقاً لها، ومستنداً فی فتاواهم إلیها، تصبح مثل هذه الشهره سبباً للحکم باعتبارها وحجیّتها، کما أنّ إعراض الأصحاب عنه فی مقام العمل، موجبٌ لکسر صحّته، حتّی ولو کانت الروایه من حیث المتن فی غایه الصحّه، حتّی اشتهر قولهم: کلّما زید فی صحّته زیدَ فی ضعفه، لکشفه عن وجود جهه أوجبت ذلک إعراضهم عن الخبر الصحیح الاسناد.

أقول: والعجب من سیّدنا الخوئی رحمه الله کیف لم یجعل الشهره الکذائیّه من المرجّحات وبرغم أنّ عمله علی الأخذ بالحدیث النبوی المعروف: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی»، مع أنّه - علی ما ذکره المحقّق العراقی، نقلاً عن بعض

مشایخه - ممّا لم یذکره أحدٌ من رواتنا، ولا کان معروفاً من طرقنا، ولا مذکوراً فی شیءٍ من جوامعنا، وإنّما روته العامّه فی کتبهم منتهیاً إلی الحسن البصری، عن سَمره بن جُندب عن النبیّ صلی الله علیه و آله ، وسُمره رجلٌ معروف قضایاه، وتمرّده علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی قضیّه عذق الأنصاری ممّا أوجب صدور حدیث لا ضرر، وأیضاً أخذه الأموال الطائله من معاویه لیروی کاذباً الآیه الوارده فی حقّ علیّ علیه السلام : «وَمِنْ النَّاسِ مَنْ یَشْرِی نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاهِ اللّه »(۱) إنّما نزلت فی حقّ قاتله ابن ملجم المرادی، وأنّ قوله تعالی: «وَمِنْ النَّاسِ مَنْ یُعْجِبُکَ قَوْلُهُ فِی الْحَیَاهِ الدُّنْیَا»(۲) هی النازله فی حقّ علیٍّ علیه السلام ! وقتله ثمانیه آلاف نفر فی البصره، حیث ولّاه ابن زیاد لستّه أشهر علیها، کما نقله الطبری فی تاریخه فی أحداث سنه خمسین، ذلک علی ما فی «تنقیح المقال».

مضافاً إلی وجود خلل آخر فی الروایه، وهو أنّ أرباب الحدیث ذکروا أنّ الحسن البصری لم یسمع منه حدیثٌ قطّ، ومع ذلک تری بناء الأصحاب رضوان اللّه علیهم علی الأخذ بالحدیث المزبور فی أبواب الفقه، والاستناد إلیه فی مقام الفتوی، ولم یکن ذلک إلاّ من جهه جبره بعمل أصحابنا القدماء کما لا یخفی، لأنّ شهره الروایه عند من قرُب عصره إلی عصر الأئمّه علیهم السلام تکون کاشفهً عن رأیهم علیهم السلام إذا استندوا إلی حدیث أو إذا أعرضوا عنه.

کما أنّ ما ذکره رحمه الله فی مقدّمته المبسوطه من أنّ الشیخ قد نقض بإرجاع الفروع إلی الاُصول، وإلاّ کان الفقهاء قبله ینقلون متن الروایه ویجعلونه فتواهم.

۱- سوره البقره: الآیه ۲۰۷ .

۲- سوره البقره: الآیه ۲۰۴ .

ليس على ما ينبغى، إذ بالرجوع إلى كتب المفيد والسيّد المرتضى وابن حمزه وغيرهم نجدُ خلاف ذلك.

نعم، يصحّ هذا فى حقّ ابنى بابويه أى الأب فى كتابه «الشرائع»، والابن فى كتاب «من لا يحضره الفقيه».

القسم الثالث: الشهره الفتوائيّه، وهى عباره عن مجرّد اشتهار الفتوى فى مسأله عند الأصحاب دون استنادٍ منهم إلى روايهٍ، سواء لم تكن هناك روايه أصلاً، أم كانت على خلاف الفتوى، أو على وفاقها، ولكنّه لم يكن استناد الفتوى إليها .

أقول: والمقصود بالبحث فى المقام هى هذه الشهره، فنقول مستعيناً باللّه إنّه قد استدلّ لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: بمفهوم الموافقه أو الفحوى - على ما فى «الكفايه» - المستفادين من الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد .

تقريب ذلك: ربّما يحصل من الشهره الظنّ الأقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل، كما عليه الشهيد الثانى رحمه الله فى «المسالك» حيث وجّه حجّيه الشياع الظنّى، بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

لكنّه مخدوش أوّلاً: بأنّ إثبات الحجّيه بالأولويّه الظنّيه، عباره عن استخراج مناط الحكم ظنّاً، وإلحاق ما كان المناط فيه أقوى بالأصل فى الحكم ملحقٌ بالقياس، والدليل على بطلانه، وحرمه العمل به قائمٌ، ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ هذا الدليل أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسّك بها فى حجّيتها إذا لم يقم على عدم حجّيه الشهره دليلٌ، غايته عدم الدليل مساوقٌ لعدم الحجّيه .

وثانياً: أولويّته ممنوعه، للظنّ أو العلم بأنّ المناط والعلّه فى حجّيه خبر

الواحد لیس مجرّد إفادته الظنّ حتّی یتمسّک به فی الشهره.

وثالثاً: أضعف من ذلک، دعوی کونه بالمفهوم الموافقه، مع أنّ الشرط فیه هو کون استفاده الحکم فی الأصل بالدلاله اللّفظیّه، فیتجاوز فی الفرع بالأولویّه، کما فی قوله تعالی: «فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»(۱) حیث تدلّ علی حرمه إیذاء الوالدین بالضرب بطریق أولی، هذا بخلاف الدلیل علی حجّیه خبر الواحد، حیث إنّه لو کان مدرکه مثلاً هو إفاده الظنّ، فلیس هذا دلیلاً لفظیّاً حتّی یُقال بحجّیه الشهره بالأولویّه بنحو مفهوم الموافقه أو فحوی الخطاب کما فی «الکفایه»، بل حجّیه خبر الواحد إنّما یثبت لقیام الدلیل علیه، وإن کانت الحکمه فی حجیّته کونه مفیداً للظنّ نوعاً؛ لأنّ الغالب کونه مطابقاً للواقع، ولذلک تصبح حجّه لکونه إخباراً حسیّاً عن أمرٍ ما، هذا بخلاف الشهره حیث تعدّ إخباراً حدسیّاً، فیجری فی الأوّل أصاله عدم الخطأ وعدم تعمّد الکذب، هذا بخلاف الشهره حیث لا تجری فیه أصاله عدم الخطأ فی الحدس.

نعم، إن قلنا باعتبار الظنّ المطلق، کان من أحد أفراده الشهره الفتوائیّه إذا حصل منها الظنّ، وإلاّ فلا.

الوجه الثانی: التمسّک بذیل آیه النبأ الوارد فیها قوله تعالی: «فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْما بِجَهَالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ»(۲).

بتقریب أن یُقال: إنّ المراد من الجهاله هو السفاهه، فالتعلیل قد یکون مخصّصاً للحکم المعلّل به کما فی قولنا: (لا تأکل الرمّان لأنّه حامض)، وقد یکون

۱- سوره الإسراء: الآیه ۲۳ .

۲- سوره الحجرات: الآیه ۶ .

معمّماً له كما فی قولنا: (لا تشرب الخمر لأنّه مسكرٌ) حيث يحكم بحرمه كلّ مسكر ولو لم يكن خمراً.

ومفاد التعليل فی الآيه الشريفه، عدم لزوم التبيّن فی كلّ ما ليس العمل به سفاهه، والعمل بالشهره لا يكون سفاهه، فلا يجب فيهاالتبيّن بمقتضی عموم التعليل.

اُجيب عنه أوّلاً: بالمنع من الصغری والكبری:

أمّا الصغری: لأنّ المراد من الجهاله لا يخلو عن أحد أمرين؛ إمّا السفاهه أو الجهاله فی قِبال العلم. فالأوّل منهما أی ارتكاب العمل بلا مصلحه وحكمه، بل علی خلاف المصلحه موجودٌ هنا، لأنّ العمل بما لا يؤمَن من الضرر والعقاب المحتمل فی ارتكابه سفاهه بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بتحصيل المؤمّن منه، والقيام بعمل من دون تحصيل حجّه علی جواز ارتكابه، إقدامٌ علی ما لا يؤمن معه من الوقوع فی الخطأ، فيكون سفاهه وغير عقلائی.

وإن كان المراد هو الجهل، فالأمر أوضح، لعدم كون الشهره مفيده للعلم فيكون العمل بها جهاله لا محاله.

وأمّا المنع من الكبری: فلأنّ التعليل وإن كان يقتضی التعميم، إلاّ أنّه ليس فيه مفهوم حتّی يقتضی نفی الحكم عن غير مورده ممّا لا توجد فيه العلّه، إذ لا يفهم من التعليل انحصار العلّه فيه حتّی يستفاد منه ذلك، فإنّ الحكم بحرمه الإسكار حتّی فی غير الخمر، لا يوجبُ الحكم بحلّيه أكل كلّ ما ليس بمسكر، لإمكان أن يكون الشیء حراماً من جهه اُخری، مثل النجاسه والغصب، وهكذا يكون الأمر فی المقام، إذ الحكم بوجوب التبيّن فی كلّ عملٍ ما، كان العمل فيه السفاهه، لعموم التعليق، لا يوجبُ الحكم بعدم وجوب التبيّن فی كلّ ما كان العمل به ليس به

سفاهه، بل یمکن أن یکون التبیّن فیه واجباً من جهه اُخری ولو بلحاظ أمر تعبّدی.

وثانیاً: إنّ غایه ما تقتضیه الآیه علی هذا البیان، هو عدم جواز الأخذ بکلّ ما تصدق علیه الجهاله، وأمّا وجوب الأخذ بما لا یکون من الجهاله والسفاهه فلا دلاله لها علیه أصلاً، والحال أنّ مقصود من یعتقد حجّیه الشهره، هو وجوب الأخذ بها إذا تحقّقت ووجدت، وقد عرفت عدم دلالته علیه .

الوجه الثالث: التمسّک بعدد من الأخبار :

منها: ما ورد فی روایه مقبوله عمر بن حنظله، حیث ورد فیه قوله علیه السلام :

«ینظر إلی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلک الذی حکما به ال-مُجمَع علیه عند أصحابک، فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإنّ ال-مُجمَع علیه لا ریب فیه» الخبر(۱).

تقریب الاستدلال: أنّ المراد من (المجمع علیه) لیس اتّفاق الکلّ، بقرینه قوله علیه السلام : (ویترک الشاذّ)، فلابدّ وأن یکون المراد منه المشهور بین الأصحاب، فیرجع مفاد التعلیل إلی أنّ المشهور ممّا لا ریب فیه، وعموم التعلیل یشمل الشهره الفتوائیّه، وإن کان المورد هی الشهره الروایتیّه بالخصوص.

ومنها: ما فی روایه مرفوعه زراره حیث قال علیه السلام : «خُذ بما اشتهر بین أصحابک»(۲). بدعوی أنّ عموم الموصول یشمل لکلّ ما اشتهر بین الأصحاب، ولو کان من حیث الفتوی.

وقد اُجیب عنهما، أوّلاً: بالضعف فی سند الثانیه، لکونها من المراسیل، فإنّها

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸ الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

۲- مستدرک وسائل الشیعه: الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

مرویّه فی کتـاب «عوالی اللئـالی» لابـن أبی جمهور الأحسـائی عن العلاّمه مرفوعه إلی زراره، مضافاً إلی أنّها لم توجـد فی کتب العلاّمه رحمه الله ، ولم یثبت توثیق رواتها، بل طعن فیه وفی کتابه من لیس دأبه الخدشه فی سـند الروایه، کالمحدّث البحرانی فی «الحدائق».

ودعوی انجبارها بعمل المشـهور، ممنوعه لعدم إثبات کون اسـتنادهم إلیها، بل لا قائل بها لاشـتمال ذیله من الأمر بالاحتیاط، مع أنّ العمل بها لا یکون منجبراً، هذا کما عن «مصباح الاُصول» .

ثمّ قال: (وأمّا المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، ولم یذکر له توثیقٌ فی کتب الرِّجال.

نعم، وردت روایه فی باب الوقت تدلّ علی توثیق الإمام علیه السلام ، ونِعمَ التوثیق فإنّ توثیق الإمام إمام التوثیق، وهی ما نقله فی «الوسائل» عن «الکافی»، عن علیّ بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن یزید بن خلیفه، قال:

«قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : إنّ عمر بن حنظله أتانا عنک بوقت؟ فقال علیه السلام : إذاً لا یکذّب علینا».

إلاّ أنّ هذه الروایه بنفسها ضعیفه من حیث السند، فلا یمکن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها)، انتهی محلّ الحاجه من کلامه(1).

أقول: أمّا دعوی ضـعف سند الروایه فی الأوّل فتامّه لا غبار علیها، لما أشار إلیه الشیخ الأعظم من إرسالها، مضافاً إلی ما یرد علی کتاب «غوالی اللئالی» وعلی صاحبه من اختلاطه للأخبار بغثّها وسمینها، کما عن صاحب «الحدائق» فی

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۴۳ .

ذیل مرفوعته، ونسبه صاحبه إلی التصوّف، وللمزید راجع ما ورد عنه وعن الکتاب فی «مستدرک الوسائل»(۱).

وأمّا المقبوله فلا نُسلّم ما قیل فیه، لما قد عرفت کونها مقبوله عند الأصحاب، وقد عمل بها فی باب تعارض الخبرین، وقد عرفت إمکان الانجبار بعملهم عندنا .

واُجیب ثانیاً: بأنّ المراد من الموصول فی قوله علیه السلام : «... ما اشتهر بین أصحابک هو الشهره فی الخبر والروایه دون مطلق الحکم المشهور، ولذا إذا قیل لشخصٍ عن أنّ أیّ المسجدین أحبُّ إلیک؟ قال: ما هو الاجتماع فیه أکثر، کان المراد من محبوبیّه کثره الاجتماع لخصوص المسجد، لا فی کلّ مکان، فهکذا یکون المراد من الشهره فی الخبرین لا مطلق الشهره حتّی تشمل الفتوائیّه.

مع أنّ الشهره الفتوائیّه ممّا لا یقبل أن یکون طرفی المسأله مشهوره، مع أنّه مفروض فی الروایه بقوله: «یا سیّدی إنّهما معاً مشهوران مأثوران».

وإن أورد علیه بإمکان ذلک فی الفتوی أیضاً، ولذلک یُقال فی طرف أنّه أشهر، فلیس هذا إلاّ لکون طرف الآخر مشهوراً أیضاً .

نعم، لا یبعد الاستدلال بلفظ (کونهما مأثوران) الظاهر فی الشهره الروائیّه، لاستبعاد إطلاق هذا اللّفظ للفتوی، هذا بالنسبه إلی الروایه مرفوعه واضحه، وأمّا بالنسبه إلی المقبوله حیث قد أطلق الإجماع علی المشهور، فإنّه قد یُقال إنّه لا تنافی بینهما، لأنّ جعل الإجماع فی مقابل المشهور اصطلاحٌ حادث بین المجتهدین والاُصولیّین، وإلاّ فالمشهور عباره عمّا هو واضح ومعروف، ومنه ما

۱- المستدرک: ج۳ / ۳۶۳ .

قیل شهَرَ فلانٌ سیفه، وسیفٌ شاهر، فالمراد أن یؤخذ من الروایه ما هو معروفه بین أصحابک ویترک ما لا یعرفه إلّا الشاذّ، فالروایه لا تشمل الشهره الفتوائیّه.

أقول: بقی فی المقام شیءٌ واحدٌ وهو التمسّک بالتعلیل الوارد فیها بأنّ «ال-مُجمع علیه لا ریب فیه» حیث یدلّ علی أنّ کلّ ما لا ریب فیه یؤخذ به، فیکفی فی الاستدلال لحجیّه الخبر بالشهره.

وفیه: اعترض علیه المحقّق النائینی رحمه الله فی «فوائد الاُصول»(۱) بما محصّل کلامه من أنّ التعلیل لیس من العلّه المنصوصه حتّی یتعدّی عن موردها، لأنّ المراد منه :

إمّا أن یکون هو الإجماع المصطلح، فلا یشمل الشهره قطعاً.

أو یکون المراد هو الشهره والمشهور .

وعلیه، فلا یصحّ حمل قوله علیه السلام : «ممّا لا ریب فیه» علیه بقولٍ مطلق، بل لابدّ من أن یکون عدم الریب یلاحظ بالإضافه إلی ما یقابله، وهذا یوجبُ خروج التعلیل عن الکبری الکلیّه الموجبه للتعدّی، لأنّه یلزم التوالی الفاسده، إذ لابدّ أن یُقال بالأخذ بکلّ شیء هو ممّا لا ریب فیه بالنسبه إلی غیره، فیؤخذ بکلّ راجحٍ بالنسبه إلی غیره،وبأقوی الشهرتین وبالظنّ المطلق، وهذا ممّا لا یمکن الالتزام به.

أجاب عنه المحقّق الخمینی: - کما فی «تهذیب الاُصول» - بقوله:

(وفیه: أنّ الکبری لیست مجرّد کون الشیء مسلوباً عنه الرّیب بالإضافه إلی غیره، حتّی یتوهّم سعه نطاق الکبری، بل الکبری کون الشیء ممّا لا ریب فیه بقولٍ مطلقاً عرفاً، بحیث یعدّ طرف الآخر شاذّاً نادراً لا یُعبأ به عند العقلاء، وهذا غیر

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۵۴ .

موجود فی الموارد الذی عدّه قدس سره ، فإنّ ما ذکره من الموارد لیس ممّا لا ریب فیه عند العرف، بحیث صار الطرف المقابل أمراً غریباً غیر معتنی به، بل الظاهر أنّ عدم الرّیب لیس من المعانی الإضافیّه، حتّی یُقال لا ریب فیه بالنسبه إلی مقابله، بل من المعانی النفسیّه التی لا یصدق إلاّ مع فقد الرّیب بقولٍ مطلق عن شیء، فقوله علیه السلام : «لا ریب فیه»، کبری کلیّه، وکلّ ما کان کذلک عرفاً یجب الأخذ به، ولا یرد علیه ما جعله نقضاً لذلک)، انتهی کلامه.

أقول: ولکن الذی یقوی عندنا بأنّ قوله علیه السلام : «لأنّ المجمع علیه لا ریب فیه» الوارد فی التعلیل، بعد التصرّف فی معنی لفظه، بکون المراد هو الشهره لا الإجماع المصطلح إرشادٌ أو إشاره إلی أمر بقرینه ذیله من جعل المقابل هو الشاذّ المتّصف بغیر المشهور، وهذا التعلیل علیه ارتکازی عند العقلاء بالنسبه إلی الشیئین، کان أحدهما بالنسبه إلی الآخر ممّا لا ریب فیه، حیث یؤخذ بما لا ـ ریب فیه، ولا ـ یتوجّه إلی ما فیه الرّیب، هذا أمرٌ کلّی جار عند العرف فی جمیع الموارد التی اُجیز لنا العمل بمثل ذلک الشیء - إلاّ ما خرج بالدلیل بعدم جواز العمل بذلک لأجل أمرٍ آخر سنشیر إلیه - وهو أنّ ملاحظه الأرجح والراجح أمرٌ مطلوب فی العرف والعقلاء فی جمیع الموارد، إلاّ ما استثنی، وهو ما إذا کان فی الاُمور الحدسیّه المحضه، فإنّ ملاحظه الأرجح فیه غیر مقبول عند العرف، لأنّ أصل النظر والاجتهاد ربّما یکون خطأً ولا أصل عند العقلاء لدفع هذا التوهّم، فإذا لم یکن أصلُ ذلک مقبولاً ـ فلا ـ معنی لملاحظه الأرجحیّه والأقوائیّه بین الحدسین والاجتهادین، فالتعلیل المذکور عباره عن کبری کلیّه قابله للتعدّی فی الاُمور المتضایفه المتقابله، کما صرّح به المحقّق النائینی، لکنّه لا یجری هنا لأجل

ما عرفت من الإشكال فی جریانها.

ودعوی کون الشهره هنا بمعنی الإجماع المصطلح فی الجمله، کما علیه المحقّق الخمینی قدس سره ، ممّا لا یُصغی إلیه.

وبالجمله: ثبت من جمیع ذلک عدم حجّیه الشهره الفتوائیّه.

***

المبحث الخامس / فی حجّیه الخبر الواحد

المبحث الخامس

فی حجّیه الخبر الواحد

والکلام فیه یقع فی جهات :

الجهه الاُولی: أنّ البحث فیها یعدّ من أهمّ المسائل الاُصولیّه؛ لأنّ الأحکام الشرعیّه الإلهیّه لا طریق لنا لإثباتها إلّا بأحد من الاُمور الأربعه:

۱ - إمّا أن یکون من العلم الإجمالی بها لکونها من الاُمور الضروریّه، أی تقوم ضروره من الدِّین بوجوبها أو حرمتها، مثل وجوب الصلوات الیومیّه والصوم وغیرها، فهذا القسم قلیلٌ جدّاً .

۲ - أو یکون إثباتها بالأخبار المتواتره المفیده للقطع.

۳ - أو بالأخبار الواحد المحفوفه بالقرینه القطعیّه.

فهذه الثلاثه نادره فی الجمله.

۴ - والذی یتکفّل لإثباتها وهی أکثر من الثلاثه هو القسم الرابع، وهو إثباتها بالخبر الواحد، فإنّ معظم مسائل الفقه المشتمله علی بیان أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها، بل بیان نفسها فی بعض الموارد، یعدّ مرتهناً بإثبات حجّیه خبر الواحد، ولذلک یُقال عنها إنّها من أهمّ مسائل الاُصول .

فعلی هذا لو لم نلتزم بلزوم وجود موضوع العلم الاُصول، وأنکرنا وجوده کما علیه سیّدنا الخوئی رحمه الله فلا بأس بالقول فی کون هذا البحث من مسائل الاُصول، ومثله ما لو قلنا بأنّ الموضوع لیس إلاّ عباره عن جامعٍ یجمع کافّه مسائلها،ولا یحتاج إلیکون مباحثها ومسائلها من البحث عن عوارض الموضوع،

لعدم الالتزام بموضوع خاصّ كذلك .

وأمّا على القول بالموضوع كما عليه الأكثر، وأنّ الموضوع عباره عن الأدلّه الأربعه من الكتاب والسنّه والإجماع والعقل كما عليه الشيخ الأعظم، فيأتى البحث عن كيفيّه إدخال مسأله حجّيه خبر الواحد فى مسائل علم الاُصول، لعدم كونها بحثاً عن عوارضها الذاتيّه.

تقريب ذلك أن يُقال: لا إشكال فى أنّ البحث عن الحجّيه وعدمها لا يكون بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل، فلا يبقى إلاّ أن يكون من عوارض السنّه، وهى أيضاً مشكلٌ لأنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد يعدّ بحثاً عن الخبر الحاكى لا المحكى ليكون بحثاً عن عوارضها.

هذا وقد أتعب صاحب «الفصول» رحمه الله نفسه بأن جعل البحث عن دليليّه الدليل بحثاً عن أحوال الدليل، لإدراج المسأله فى مسائلها.

فأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله : بأنّ البحث فيها ليس عن دليليّه إحدى الأدلّه الأربعه، وإنّما هو بحثٌ عن دليليّه الخبر الحاكى للسنّه، فلا يندرج فيها.

وأيضاً أتعب الشيخ الأعظم قدس سره نفسه الزكيّه فى حلّ هذه المعضله بأن قال:

(البحث فى حجّيه الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنّه التى هى أحد الأدلّه الأربعه هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت به، فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع).

وقد أورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد كان التامّه لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه، فإنّ البحث عن عوارض الشىء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده، وإن كان المراد من الثبوت الثبوت التعبّدى بمفاد كان

الناقصه لا الثبوت الواقعی، لیؤول البحث إلی البحث عن التعبّد بالسنّه المحکیّه بخبر الواحد، فهذا یرجع فی الحقیقه إلی البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه.

هذا و ما یفهم من کلام صاحب «الکفایه»، الذی قرّره المحقّق النائینی بالتفصیل بأحسن وجه، ثمّ قام بتوجیهه رحمه الله بوجهٍ آخر لا یرد علی الشیخ هذا الإیراد، وقال علی ما فی «فوائد الاُصول»: (إنّ المراد من ثبوت السنّه ولا ثبوتها لیس هو الثبوت الواقعی، ولا ثبوته لیرجع البحث إلی البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجّیه الخبر یرجع إلی البحث عن أنّ مؤدّی الخبر هل هو من السنّه أو لا.

وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو فی انطباق السنّه علی مؤدی الخبر وعدم الانطباق، وهذا لا یرجع إلی البحث عن وجود السنّه ولا وجودها، بل یکون البحث عن عوارض السنّه، بداهه أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه یکون من العوارض اللاّحقه له، کالبحث عن وجود الموضوع فی زمانٍ أو مکانٍ ولا وجوده)، انتهی محلّ الحاجه.

وقد أورد علیه المحقّق العراقی فی حاشیته، بقوله:

(أقول: انطباق الماهیّه علی فردٍ لیس إلاّ ملازماً لوجوده فی ضمنه، مثل هذا البحث وإن کان من عوارض الماهیّه تصوّراً، ولکن هو عین البحث عن وجودها فی ضمن هذا الفرد وهویّته، ولو کان هذا المقدار یکفی فی البحث عن العوارض، یلزم دخول البحث فی وجود الماهیّه وانطباقه علی الخارج فی المباحث کلّها، وهو کما تری.

وأمّا المثال الذى مثّل به من البحث عن وجود شىء فى المكان نفسه، أنّ القياس مع الفارق، إذ الكينونه فى الزمان أو المكان جهه طارئه على الوجود، فارغاً عن وجوده، وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعه فى ضمن فرد، إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها فى ضمن الفرد عدمه كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ البحث عن حجّيه الخبر وعدمها يمكن أن يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه بأن يُقال:

لا ـ إشكال فى كون السنّه الواقعيّه من قول الإمام وفعله وتقريره حجّه قطعاً، وتكون موضوعاً، غايه الأمر يقع البحث فى حجّيه الخبر بأنّ السنّه التعبّديّه هل تعدّ من السنّه أم لا؟ أى ما يعلم بواسطه الخبر الواحد هل يكون سنّهً لابدّ من إطاعتها والعمل بما يقتضيها، أو ليس الأمر فيه كذلك، بل ما يجب فيه ذلك عباره عن السنّه الواقعيّه، فإثبات حجّيته للخبر الواحد يكون معناها أنّ السنّه المعتبره هى الأعمّ من السنّه الواقعيّه والتعبّديّه، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ قدس سره والسيّد الحكيم حيث قال: (بأنّه تعلم به السنّه أم لا ـ وهو يكون بحثاً عن عوارض الدليل والسنّه)، ويمكن مع ذلك أن نقول كما اخترناه فى أوّل بحث الاُصول من أنّ الموضوع فى علم الاُصول عباره عن كلّ ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه الاجتهاديّه والاُصول العمليّه، لإمكان إدراج سائر المسائل فى الاُصول، عدا حجّيه الخبر الواحد، وإن وجّهنا هنا على نحو صحّ اندراج هذه المسأله فيها.

الأمر الثانى: اعلم أنّ إثبات الحكم الشرعى من الألفاظ المنقوله عن الأئمّه المعصومين عليهم السلام بعد الفراغ عن اُمور متعلّقه بعلم الكلام يتوقّف على اُمور أربعه:

الأوّل: إحراز أنّ هذه الألفاظ صادره عنهم عليهم السلام .

والثانی: إحراز أنّ صدورها إنّما کان لأجل إفاده الحکم الواقعی لا للخوف أو التقیّه أو مصالح اُخر اقتضت إظهار الحکم علی خلاف ما هو ثابت فی الواقع.

والثالث: إحراز ظواهر الألفاظ، وتشخیص ما هو المتفاهم منها عرفاً.

والرابع: إحراز أنّ ظواهرها مراده للمتکلّم.

أقول: والمتکفّل لإثبات الظهور وإرادته هی الأوضاع اللّغویّه، والقرائن العامّه، والاُصول العقلائیّه، وقد تقدّم البحث عنها تفصیلاً فی المباحث السابقه.

والمتکفّل لإثبات جهه الصدور، من کون الخبر صادراً لبیان حکم اللّه الواقعی لا ـ لأجل التقیّه وغیرها، هی الاُصول العقلائیّه أیضاً، فإنّ الأصل العقلائی یقتضی أن یکون جهه صدور الکلام من المتکلّم لبیان مراده الواقعی، وأنّ مؤدّاه هو المقصود، إلاّ أن یثبت خلافه، وهذه سیره مستمرّه مستقرّه بینهم وفی محاوراتهم، ویأتی توضیح ذلک فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

والمتکفّل لأصل الصدور الواقع فی الأوّل من الاُمور المذکوره، هی الأدلّه الدالّه علی حجّیه الخبر الواحد، وهو المقصود بالبحث هنا.

الأمر الثالث: فی بیان أدلّه الطرفین فی مسأله حجّیه خبر الواحد وعدمها، فنقول مستعیناً باللّه تبارک وتعالی:

اختلفوا فی هذه المسأله؛ فقد یدّعی قیام الإجماع علی حجّیه الخبر الواحد کما نقله صاحب «فوائد الاُصول»، کما قد یظهر من الشیخ رحمه الله فی فرائده نقلاً عن الشیخ المفید رحمه الله حیث حکی عنه فی «المعارج» أنّه قال:

(إنّ خبر الواحد القاطع للعُذر، هو الذی یقترن إلیه دلیلٌ یُفضی بالنظر إلی

العلم، وربّما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل).

بل قال صاحب « الوافيه » إنّه لم يجد القول بالحجيّه صريحاً ممّن تقدّم على العلاّمه.

فنسأل حينئذٍ: هل يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع فى الإثبات وعدمه أم لا؟

الذى يظهر من المحقّق النائينى قدس سره نفى الاعتماد على مثل هذا الإجماع لأنّه قال: (ثمّ لا يخفى عليك أنّه قد انعقد الإجماع على حجّيه الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصحّ الاعتماد والاتّكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب ال-مُجمعين فى مدرك الحجّيه:

فإنّ منهم مَن يعتمد على هذه الأخبار، لتخيّل أنّها قطعيّه الصدور.

ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظنّ المطلق بمقدّمات الانسداد.

ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجّيتها.

والإجماع الذى يكون هذا شأنه، لا يصحّ الاتّكال عليه، وأخذه دليلاً فى المسأله، ولا يكفى مجرّد ثبوت الإجماع على النتيجه مع اختلاف نظر المجمعين، فإنّ هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام ، ولا عن وجود دليلٍ معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مثلاً، فلا عبره بالإجماع التقييدى الذى هو عباره عن اختلاف مدرك ال-مُجمعين.

فلابدّ للقائل بحجيّه أخبار الآحاد من إقامه الدليل على مدّعاه، إذا لم يكن ممّن يرى حجّيه مطلق الظنّ بمقدّمات الانسداد، ولم تكن الأخبار فى نظره مقطوعه الصدور، كما هو الواقع، بداهه أنّه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار

المودعه فیما بأیدینا من الکتب مع ما بینها من الاختلاف الفاحش.

فدعوی القطع بالصدور غریبه جدّاً، خصوصاً من بعد زمان الغیبه الکبری، وما کنّا نترقّب من المتأخّرین هذه الدعوی، وقد نُسبت إلی شرذمه من الأخباریّین، بل هذه الدعوی ممّن کان عهده قریباً بزمان الحضور کانت أولی وأحری کالسیّد المرتضی؛ لأنّه کان یتمکّن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسَّ فیها.

وأمّا اعتبارها من باب الظنّ المطلق فهو مبنیّ علی صحّه ثبوت الانسداد، وسیأتی الکلام فیها، فعلی هذا ینبغی إقامه الدلیل بالخصوص علی حجّیه ما بأیدینا من الأخبار، ولنقدّم الکلام أوّلاً فی أدلّه النافین للحجّیه ثمّ نعقّبه بذکر أدلّه المثبتین لها)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

وقد اعترض علیه المحقّق العراقی رحمه الله فی حاشیته بقوله:

(أقول: لا یخفی أنّ مجرّد اختلاف استناد کلّ طائفه من ال-مُجمعین لجههٍ غیر الجهه الاُخری إنّما یضرّ بانعقاد الإجماع فی فرض انصرافه عن فتواه، لو التفت إلی بطلان مستنده، وإلّا فلو فُرض عدم رجوعه عن فتواه، مع علمه بفساد ما تثبت به، تکشف ذلک عن أنّ ما استندوا به من قبیل النکات بعد الوقوع، وتطبیق ما هو المسلّم عندهم علی وجهٍ وقاعده، ومثل ذلک لا یضرّ بالإجماع بتّاً.

وحینئذٍ لنا أن ندّعی أنّه لو فرض عدم قطعیّه سند الأخبار، ولا تمامیّه دلیل الانسداد، ولا تمامیّه الأدلّه المخصوصه من آیه النبأ وغیرها من الآیات والروایات، فهل یرفعون الأصحاب یدهم عن مثل هذه الأخبار فی مقام استنباط

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۵۸ .

الأحكام ؟ كلّا وحاشا ؛ وذلک یکشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد فی الجمله مسلّمٌ عندهم.

نعم، إنّما الکلام فی تعیّنها بخصوص طائفهٍ دون طائفه، فبالآخره ربّما ینتهی إلی العلم الإجمالی بوجود الحُجّه بین الطوائف فیؤخذ بلوازمه، فتدبّر وافهم)، انتهی کلامه(۱).

أقول أوّلاً: إنّ إثبات حجّیه أخبار الآحاد الوارده فیما بأیدینا من الکتب بالإجماع علی فرض تسلیمه کما ادّعاه العراقی، یجعل الدلیل أخصّ من المدّعی، لأنّ المقصود من عقد البحث هنا والبحث عن حجّیه خبر الواحد لیس خصوص الأخبار المودعه فی هذه الکتب، بل المراد إثبات حجّیته مطلقاً، ویشهد لذلک بأنّ من الأدلّه المستدلّ بها بل عمدتها هو السیره العقلائیّه علیها، فهو لا ینحصر فی إثبات ما فی الکتب، هذا أوّلاً .

وثانیاً: من الصعب جدّاً إثبات حجّیه جمیع الأخبار الآحاد المحفوظه فی الکتب الموجوده بأیدینا ، فیما إذا لم یکن رواتها ثقاه . نعم، لو أثبتنا من الأدلّه الآتیه حجّیه کلّ خبر واحد ، إلّا ما ثبت خلافها ، فثیثبت منه حجّیه ما فی الکتب أیضاً.

وبالجمله: ظهر ممّا مرّ أنّ الإجماع لا یفید هنا، فلابدّ من إقامه دلیلٍ آخر غیره لإثبات حجّیته.

بل قد ظهر ممّا ذکرنا: أنّ إقامه الإجماع علی عدم حجّیه الخبر الواحد - کما یظهر من کلام السیّد المرتضی رحمه الله حیث قال إنّ ترک العمل به معروفٌ بین

۱- حاشیه الاُصول ص۱۵۹ .

الأصحاب، ومن مذهب الشيعه، بل فی بعض کلامه أنّه کان بمنزله القیاس فی عصره - لیس علی ما ینبغی.

وهـذا هو الوجه الأوّل عنـد المنکرین لحجیّه خبر الواحد، ووجه الظهور هو ما عرفت من أنّ دعوی قیام الإجماع علی عدم حجّیه مـا فی الکتب الموجوده من أخبـار الآحـاد، غیر وجیه، لکون المـدّعی هو الأعمّ، مع أنّه لیس فی کلامه من ذلک أثر، فلابـدّ أن یکون مقصوده هو الأعمّ وحینئذٍ:

فیرد علیه أوّلاً : بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم حجّیه الإجماع المنقول فی نفسه.

وثانیـاً: أنّ الإجمـاع المنقول یکون من أحـد أفراد خبر الواحـد، بـل من أخسّ أفراده، لکونه إخبـاراً عن الحـدس، بخلاـف خبر الواحـد المصـطلح، حیث إنّه إخبارٌ عن الحسّ، فمن عـدم حجّیه الخبر الواحد یثبت عدم حجّیه إجماع المنقول بالأولویّه، فکیف یمکن نفی حجّیه خبر الواحد بالإجماع المنقول؟

ثالثاً: کیف یمکن دعوی ذلک مع ذهاب المشهور من قدماء الأصحاب والمتأخّرین إلی الحجّیه؟!

ولعلّ المراد من دعوی قیام الإجماع علی عدم حجّیه خبر الواحد هو غیر المصـطلح منه، أو الخبر الضعیف غیر الموثّق، کما أشار إلیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ اصطلاح الخبر الواحد یکون علی نوعین:

أحدهما: ما یقابل الخبر المتواتر والمحفوف بالقرینه.

وثانیهما: ما یقابل الموثّق من الضعیف، ولو بالنسبه إلی الآخر.

وبذلک یجمع بین الطائفتین بأن یُقال: بأنّ مراد المنکرین هو الخبر الواحد

بالمعنی الثانی، ومراد المثبتین هو الخبر الواحد بالمعنی الأوّل، کما یشهد لذلک التعلیل الوارد فی کلام الشیخ الطوسی رحمه الله فی ردّ الخبر المرجوح عند تعارضه مع خبر آخر بأنّه المرجوح لا یعمل به، لأنّه خبر واحد کالضعیف، فعلی هذا یکون خبر الواحد الموثّق حجّه .

أدلّه المنکرین لحجیّه الخبر الواحد

أدلّه المنکرین لحجیّه الخبر الواحد

أقول: استدلّ من أنکر حجّیه الخبر الواحد بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، فقد عرفت حاله وجوابه.

الوجه الثانی: الآیات الدالّه علی النهی عن العمل بغیر العلم :

مثل قوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(۱).

وقوله تعالی: «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا»(۲).

إذ من المعلوم أنّ العمل بخبر الواحد لا یکون من العلم،لأنّه لا یفید إلّا ظنّاً.

وقد اُجیب عنه أوّلًا: أنّ مفاد الآیات هو الإشاره إلی حکم العقل بوجوب تحصیل العلم بالمؤمّن من العقاب، وعدم جواز الاکتفاء بالظنّ بملاک وجوب دفع الضرر المحتمل إن کان اُخرویّاً، فلا دلاله لها علی عدم حجّیه الخبر أصلاً.

هذا کما عن «مصباح الاُصول» للمحقّق الخوئی.

أقول: وفیه ما لا یخفی؛ لأنّه إن سلّمنا دلالته علی النهی عن ذلک، فهو یکفی فی شمولها للخبر الواحد، ولو کان الأمر والنهی إرشادیّاً، لأنّه بذلک یثبت بأنّ

۱- سوره الإسراء: الآیه ۳۶ .

۲- سوره یونس: الآیه ۳۶ .

حکم العمـل بالظنّ الـذی منه الخبر الواحـد یکون منتهیاً عقلاً، فیوافقه شـرعاً، إلاّ أنّ بقیام حکم العقل هنا أوجب صـیروره النهی إرشادیّاً، فهذا الجواب لا یعدّ تامّاً ولذلک لم نجده فی کلمات المحقّق النائینی وفی أجوبته.

وثانیاً: بأنّ مساق الآیه هو حرمه العمل بالظنّ فی العقائد واُصول الدِّین، لا مطلق الأحکام، وقد استشـهد علی ذلک صاحب «عنایه الاُصول»، بورود آیات کثیره فی ذلک مثل :

قوله تعالی: «وَقَالُوا مَا هِیَ إِلاَّ حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوتُ وَنَحْیَا وَمَا یُهْلِکُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَظُنُّونَ»(۱).

وقوله تعالی: «وَمَا یَتَّبِعُ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّه ِ شُرَکَاءَ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ»(۲) .

إلی غیر ذلک من الآیات.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا تعمیم الآیه لمطلق الأحکام الشرعیّه، کما هو کذلک فی آیه الاقتفاء لشهاده تمسّک الإمام علیه السلام بذیلها لحرمه استـماع الغنـاء، فغایته دلالتها علی المنع عن الظنّ الحاصل من الخبر الواحـد بالعموم، فلابـدّ من تخصـیصه بما سـیأتی من الأدلّه الدالّه علی حجّیه الخبر الواحد.

بل قد یُقال: بأنّ نسبه الآیات مع تلک الأدلّه لیست نسـبه التخصـیص، حتّی یُقال بأنّ لسان الآیات آبیهٌ عن التخصـیص، لصیروره المعنی کذلک، - بأن لا یجوز العمل بغیر علم إلاّ فی الخبر الواحد - فهو غیر مستحسن، بل نسبتها معها نسبه

۱- سوره الجاثیه: الآیه ۲۴ .

۲- سوره یونس: الآیه ۶۶ .

الحکومه، فإنّ تلک الأدلّه تقتضی إلقاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزاً للواقع، فیکون حاله حال العلم فی عالم التشریع، فکأنّه یصیر لسان هذه الأدلّه موسّعه للعلم فی الآیه بکونه أعمّ من الواقعی والتعبّدی، فالثابت بالخبر الواحد الموثّق أنّه علمٌ .

أقول: هذا کلّه إذا لم یثبت حجّیه خبر الواحد بالسیره العقلائیّه، بل أثبتناها بأدلّهٍ اُخری غیرها کما سیأتی إن شاء اللّه تعالی.

وأمّا إن جعلنا السیره العقلائیّه دلیلاً لحجیّه خبر الواحد، فقد یحتمل أن یکون وجه تقدّم السیره علی الآیات الناهیه، بصوره التخصّص أو الورود، وحیث أنّ البحث عنه سیأتی حین البحث عن أدلّه المثبتین وما یرد علی ذلک من إشکال الدور وغیره، فتفصیل الکلام فیه موکولٌ إلی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

ورابعاً: بما فی «نهایه الأفکار»: (من إمکان دعوی ظهور الأدلّه الناهیه فی کونها فی مقام نفی اقتضاء الحجّیه فی الظنّ من حیث ذاته، قبال العلم الذی فیه اقتضاء الحجّیه بحکم العقل، لا بصدد بیان اقتضائه لعدم الحجّیه، فلا ینافی حجّیّته لمقتضی خارجی.

نعم، لو کان مفاد الآیه إثبات اقتضائه لعدم الحجّیه، بنحوٍ لا یزاحمه مقتضٍ خارجی، لکانت دالّه علی المطلوب فتصلح حینئذٍ للمعارضه مع الأدلّه المثبته للحجیّه، ولکن دون إثبات ذلک خرط القتاد)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: وما أفاده لا یخلو عن المتانه بأن یکون المقصود بیان طبع قضیّه الظنّ، فإنّه إذا لوحظ حاله مع العلم یکون کذلک، وهو لا ینافی حجیّته بواسطه

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۰۳ .

وجود بعض الأدلّه المثبته، لكن ذلك فى خصوص آيه الاقتفاء لأنّها هى آيه عن ذلك بواسطه النهى. نعم، يصحّ فى آيه الإغناء بواسطه النفى.

وبالجمله: بعد الوقوف على هذه الأجوبه عن تلك الآيات، يمكن الجواب عن الآيه المستدلّ بها على عدم الحجّيه، وهما ذيل آيه النبأ بالتعليل الوارد فيه بقوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» حيث أنّ الخبر الذى لا ندامه ولا جهاله فيه عباره عمّا تبيّن عنه، وصار معلوماً بخلاف ما لم يتبيّن مثل الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، فذيل هذه الآيه رادعه عن العمل بالظنّ مطلقاً ومنه الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، هذا كما ادّعاه أمين الإسلام الطبرسى على ما نسب إليه المحقّق العراقى.

وجه ظهور الجواب: هو ما عرفت من أنّ الخبر الواحد الثابت حجيّته بالأدلّه لا يكون مفاده ظنّاً، بل هو علمٌ ويقين و(تبيّنٌ) تعبّداً، وتكون تلك الأدلّه إمّا مخصّصه أو حاكمه عليها.

مضافاً إلى ما عرفت بحثه سابقاً من أنّ الشارع قد أشار إلى ملاك إبطاله العمل بالخبر وهو أنّ العمل به باطلٌ متى صدق أنّ مثله جهاله وسفاهه، وأمّا إذا لاحظنا عدم تحقّق ذلك عند العقلاء، فلا يجرى فيه الملاك المذكور، إذ من المعلوم أنّ العمل بمقتضى خبر الثقه لا يعدّ عند العقلاء عملاً صادراً عن جهاله وسفاهه مع إمكان أن يقال - كما سيأتى البحث عنه فى محلّه إن شاء اللّه - من أنّ ذكر الفاسق فى صدر الآيه الشريفه طريق لبيان جواز العمل بخبر الثقه لا خصوص العادل، ممّا يعنى كون حجّيه الخبر داخلهٌ فى مفهوم الآيه - وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه - إذ من الواضح بناءً على أنّ وصفى العداله والفسق من الأوصاف المتقابله بالعدم

والمَلَكه، فلهما فرض ثالث مثل الصبى المراهق قبل البلوغ، حيث إنّ العقلاء يحكمون على الاستماع لكلامه وترتيب الأثر عليه من دون وثوق بما صدر منه، بأنّه عملٌ سفهى وإن لم يصدق على الصبى عنوان الفاسق.

الوجه الثالث: تمسّكوا بالروايات الناهيه عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهدٌ من كتاب اللّه تعالى، والأخبار الآمره بطرح ما خالف كتاب اللّه، وهى كثيره تبلغ حَدّ التواتر، ولا شبهه أنّ غالب الأخبار التى بأيدينا إمّا أن تكون مخالفه لكتاب اللّه ولو بالعموم، وإمّا أن لا يكون عليها شاهدٌ من الكتاب، فلا يجوز العمل بها، خصوصاً بعدما ورد فى جواب سؤال داود بن فرقد كما فى «البحار» عن «بصائر الدرجات»(۱)، قال:

«كتب إليه عليه السلام عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟

فكتب عليه السلام بخطّه: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا».

ولكن يمكن أن يُجاب عنها: بأنّ الأخبار التى تمسّكوا بها على ثلاث طوائف:

الطائفه الاُولى: ما تشمل على أنّ ما له شاهدٌ من كتاب اللّه يصحّ الأخذ به، ومن الواضح أنّه لابدّ فيها من التأويل؛ لأنّ كلّ ما بأيدينا من الأحكام لا يكون كذلك، بل قلَّ ما يتّفق بأن يكون للحكم شاهداً من كتاب اللّه، إلّا أن يُراد أنّ الآيه تدلّ على مضمون ما ورد فى الخبر بنحو الإجمال، وتكون الأخبار متكفّله ببيان جزئيّات الأحكام.

۱- بصائر الدرجات: ج ۱۰، الباب ۱۹، ص۵۲۴ الحديث ۲۶ .

نعم، يمكن أن يكون تفصيل ذلك موجوده فى الآيه، إلاّ أنّه خارجٌ عن فهمنا، ومعلومٌ لخصوص الأئمّه الراسخون فى العلم عليهم السلام ، لأنّهم أهل بيت الوحى.

ومن المعلوم أنّه ليس المراد من وجود شاهدٍ فى كتاب اللّه عليه، ما هو على فهم الأئمّه عليهم السلام ، بل المراد على ما هو بفهمنا، فلابدّ من التأويل بأن يكون المراد هو ما لا يكون مخالفاً لكتاب اللّه ، فيرجع إلى ما هو الموجود فى الطائفه الثانيه ، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ تلك الأخبار أخبار آحاد، لا يجوز التمسّك بها بواسطه دلالتها على حجّيه أنفسها، إلاّ على نحو الدور الممتنع، لوضوح أنّ جواز التمسّك بها موقوفٌ على جواز الأخذ بالخبر الواحد، الموقوف جواز ذلک على جواز التمسّک بمثل هذا الحديث، فهو دورٌ باطل.

الطائفه الثانيه: وهى أخبارٌ كثيره، ذات مضامين مختلفه، وعناوين متشتّته:

مثل قوله عليه السلام : «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» .

أو قوله عليه السلام : «كلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زُخرف».

وأيضاً قوله عليه السلام : «وما جاءكم من حديثٍ لا يصدّقه كتاب اللّه فهو باطل».

أو «ما جاءكم عنّى يخالف كتاب اللّه فلم أقله».

أو «ما جاءك من روايهٍ من برٍّ أو فاجرٍ يُخالف كتاب اللّه فلا تأخذ به».

ونظائر ذلک، حيث تدلّ على أنّ كلّ ما تكون مخالفه لكتاب اللّه فلا يجوز العمل بها.

اُجيب عنها أوّلاً: بأنّ المراد من المخالف هو المخالفه مع نصّ الكتاب وصريحه، والشاهد لذلک هو القطع بصدور كثيرٍ من الأخبار الصحيحه الواره فى

تفسیر الکتاب، وتأویل معانیه، المخالفه لظواهر القرآن، مثل ما ورد فی تفسیر کلمه (البحرین) فی قوله تعالی: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»(۱) بعلیٍّ وفاطمه علیهماالسلام ، وکلمه(البرزخ)برسول اللّه صلی الله علیه و آله ،و(اللؤلؤ والمرجان) بالحَسن والحسین، أو (الصلاه) فی قوله تعالی: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى»(۲) بالمساجد، فلو کان المراد من المخالفه هو التباین مطلقاً ولو بصوره الجزئی، أی المخالف بصوره الظواهر أیضاً، استلزم ذلک طرح تمام مثل هذه الأخبار، والالتزام بذلک مشکلٌ جدّاً.

وثانیاً: لو التزمنا بلزوم طرح کلّ خبرٍ مخالفٍ لکتاب اللّه ولو ظاهراً، لزم طرح جمیع ما بأیدینا من الأخبار المخالفه لظاهر الکتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقیید، فیستلزم ذلک تعطیل کثیرٍ من الأحکام الشرعیّه والفقهیّه، لأنّ أکثرها تکون مخالفه لظاهر الکتاب، فلا محیص من الحمل علی المخالفه بصوره التباین الکلّی أو العموم من وجه، مع أنّ المخالفه بصوره العموم والخصوص المطلق لیس بمخالفه عرفاً ، إذ التخالف بینهما بدویٌّ یزول بالتأمّل فیهما وفی مدلولهما.

وعلیه فلا یبعد أن تکون صدور الأخبار الناهیه عن العمل بالخبر المخالف فی مقام الردّ علی الملاحده الذین کانوا یختلقون الأخبار ویدسّونها فی کتب الأصحاب هدماً للشریعه المطهّره، حتّی نقل عن بعضهم أنّه قال بعدما استبصر ورجع إلی الحقّ: (إنّی قد وضعتُ اثنا عشر ألف حدیثاً ودسستها فی کتبکم)، ولذلک تری أنّه قد روی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه لعن المغیره لأنّه دسَّ فی کتب

۱- سوره الرحمن: الآیه ۱۹ .

۲- سوره النساء: الآیه ۴۳ .

أصحاب أبيه عليهماالسلام أحاديث كثيره، وهو كما ورد فى صحيحه هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السلام – والتى رواها الشيخ الأنصارى قدس سره فى «فرائد الاُصول» – ، أنّه قال: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما يوافق الكتاب والسنّه، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثناالمتقدّمه،فإنّ المغيره بن سعيد لعنه اللّه دَسَّ فى كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدّث بها أبى، فاتّقوا اللّه ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّه نبيّنا صلى الله عليه و آله وسلم ».

ودعوى: أنّه من المستبعد أن يكون المراد من المخالفه هو التباين لنصّ الكتاب لا ـ لظاهره، نظراً إلى أنّ الوضّاعين والكذّابين الذين كانوا يدسّون الأحاديث الموضوعه، وكانوا لا يضعون حديثاً يخالف نصّ الكتاب صراحةً ويباينه، وإنّما كانوا يضعون حديثاً يخالف ظاهر الكتاب لئلاّ يعرف كذبهم.

ممنوعه: لأنّها ضعيفه لا يُصغى إليها، فإنّ الكذّاب الذى يضع الحديث لا إحاطه له حين الوضع بتمام الكتاب من أوّله إلى آخره، كى يتجنّب وضع ما يخالف نصّ الكتاب، فإنّ الأوحدى من الناس قد يتّفق مروره على آيهٍ من الكتاب وهو يحسب أنّه لم يسمعها طول عمره، مع أنّه قد سمعها أو تلاها مراراً، فكيف بغيره؟

واُجيب عنه: بأنّ الوضّاعين على ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السلام حتّى لا ـ يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجه، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السلام ، كما روى عن الصادق عليه السلام فى حقّ المغيره، حيث لعنه بما فعله من الدسّ فى كتب أصحاب أبيه عليهماالسلام .

أقول: وكلا الجوابين لا يخلوان عن وجه.

مع أنّه لا محيص عن الحمل على المخالفه بصوره التباين والعموم من وجه،

لعدّه أحاديث آبيه لسانها عن التخصيص، مثل ما ورد بأنّ: «ما خالف قول ربّنا لم نقله»، أو «ما لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف» أو «هو باطلٌ»، إذ لا ـ يحسن أن يُقال كلّ خبر كان كذلك هو زخرف إلاّ حديث فلان، مع كونه مخالفاً لقول ربّنا ليس بزخرف، فإذا خرج مثل هذا الحديث عن عموم الأخبار، يبقى عدّه أخبار غير آبيه عن التخصيص فهى إن سلّمتم ما قلنا فى الجواب فهو، وإلاّ نقول فى نهايه الأمر أنّها مطلقات فى مدلولاتها، حيث تحكم بعدم حجّيه كلّ خبر مخالفٍ سواءٌ كان المخبر ثقه أو غير ثقه، فيُجمع مع ملاحظه عدّه أخبار وردت دالّه على حجّيه كلّ خبر إذا كان مخبره ثقه، فيخصّص ويقيّد تلك المطلقات بذلك .

مع إمكان الإشكال فى هذه الأخبار بكونها أخبار آحاد أيضاً، فإثبات الحكم بتلك الأخبار منوط على إحراز حجّيتها، وهى أوّل الكلام، إذ الخبر الواحد إذا لم يكن حجّه، فلا يثبت مدلوله، وهو عدم حجّيه خبر المخالف .

أُجيب عنه: بأنّها وإن كانت بنفسها أخبار آحاد، إلاّ أنّها متواتره إجمالاً؛ لأنّ لسان كلّ خبر متفاوت مع الخبر الآخر الواحد، فلا تكون متواتره لفظاً ولا ـ معنىً لاختلاف مضامينها ولسانها، برغم أنّها متّحده بحسب المقصود، إلاّ أنّها لا يثبت إلاّ ما هو المتّفق عليه جميع الأخبار، وهو ليس إلاّ ـ إثبات عدم حجّيه كلّ خبر مخالف للكتاب بصوره التباين والعموم من وجه، والالتزام بذلك غير ضائرٍ، بل لا محيص عن ذلك فى باب التعارض كما لا يخفى .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميّه الروايات لإثبات عدم حجّيه خبر الواحد إلاّ فى الجمله.

مضافاً إلى إمكان دعوى كون مورد هذه الأخبار هو باب المعارضات ؛ أى

إذا تعارض الحـديثان فی موردٍ وفی موضوع واحـدٍ، فلابدّ من الأخذ بما هو موافق للكتاب، وطرح ما هو المخالف، ولذا ذكر فی باب التعارض فی بحث التعادل والترجیح أنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته تعدّ من المرجّحات وهو أمرٌ مقبول.

أقول: إذا عرفت الجواب عن هـذه الطائفه، فإنّه لا یبعـد جریان هـذا الجواب فی الطائفه الاُولی، من لزوم وجود شاهـد من كتاب اللّه أو موافقته معه، بأن یكون المقصود هو تحصیل المرجّح لأحد الخبرین المتعارضین.

الطـائفه الثـالثه: وهی الأخبـار التی تتحـدّث عن وجود الاختلاـف فی المنقول عنهم علیهم السـلام كما یشـهد لـذلك ما ورد فی حـدیث ابن أبی یعفور المنقول فی «نهایه الأفكار» بعد أن سأله عن اختلاف الحدیث یرویه من یوثق به ومن لا یوثق به، قال علیه السـلام : «إذا ورد علیكم حدیث فوجدتم له شاهداً من كتاب اللّه عزّ وجلّ، أو من قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله فخذوا به، وإلاّ فالذی جاءكم أولی به».

بل قد یؤیّد ذلك ذیل بعض الأحادیث من الأمر بالتوقّف عند الاشتباه مثل قوله علیه السلام : «وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده حتّی نشرح لكم من ذلك ما شرّع لنا».

ویمكن رفع الإشكال عن هذه الطائفه بماذكرناه فیالجواب عن الطائفه الثانیه.

وبالجمله: أصـبحت نتیجه المسأله أنّ مورد هذه الأخبار بأسـرها إمّا خصوص المخالفه بصوره التباین والعموم من وجه، أو فیما لا یكون مخـبر الخبر ثقه بمقتضـی التخصـیص، أو بمـا فی ترجیـح الأخبـار المتعـارضه، أو نـاظر إلی طرح أخبـار المجعوله بتوسّـط الوضّاعین وهو المطلوب.

الوجه الرابع: هو قیام الدلیل العقلی علی عدم جواز العمل بخبر الواحد،

وهو عباره عن البرهان المعروف المنقول والمحکی عن ابن قِبَه فی امتناع جعل الطرق من الاُمور غیر العلمیّه، ومنها خبر الواحد، نظراً إلی أنّه لا یوجب العلم، بل غایته أنّه محصّل للظنّ، وهو ممنوعٌ من جهه استلزامه لمحذور اجتماع الضدّین، وتحلیل الحرام وعکسه.

أقول: قد تقدّم الجواب عنه وعن تلک الشبهه تفصیلاً فلا نعید.

هذا تمام الکلام فی بیان أدلّه المُنکرین للحجّیه.

***

أدلّه المُثبتين لحجيّه الخبر الواحد

أدلّه المُثبتين لحجيّه الخبر الواحد

استدلّوا على حجّيه خبر الواحد أيضاً بالأدلّه الأربعه من الكتاب والسنّه والإجماع عملاً وقولاً، والعقل:

أمّا الكتاب: فبآيات، منها آيه النبأ وهى قوله تعالى فى سوره الحُجُرات: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْما بِجَهَالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»(۱).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآيه يكون بوجوه:

أحدها: بمفهوم الشرط.

وثانيها: بمفهوم الوصف.

وثالثها: بمفهوم خصوص الوصف الخاص وهو الفسق.

ورابعها: من جهه التمسّک بالمناسبه العرفيّه بين الفسق والتبيّن والبحث عن المراد من التبيّن هنا .

وخامسها: من جهه التعليل الوارد فى الآيه.

***

۱- سوره الحجرات: الآيه ۶ .

الدلیل الأوّل: مفهوم الشرط

تقریب الاستدلال بمفهوم الشرط هو أن یُقال: بأنّ اللّه تعالی علّق وجوب التبیّن عن الخبر بمجیء الفاسق به، فإذا انتفی ذلک بأن جاء العادل بالخبر فلایتبیّن، أی لا یجب التبیّن، فلا یخلو من ثبوت أحد الأمرین:

إمّا أن یردّ خبره، فیلزم کونه أسوءُ حالاً من الفاسق.

أو یُقبل قوله بلا تبیّن، وهو المطلوب؛ لأنّه لا نعنی بحجیّه الخبر الواحد إلاّ قبول قوله.

هذا إن قلنا بأنّ وجوب التبیّن عند إخبار المخبر یعدّ واجباً نفسیّاً، فبانضمام هذه المقدّمه بأنّه لو لم یقبل قول العدل لزم کونه أسوءُ حالاً ـ منه یتمّ المطلوب، فحینئذٍ یکون هذا مستفاد من المفهوم بصوره الأولویّه ، إذ المفهوم حینئذٍ لیس إلاّ نفی وجوب التبیّن عند إخبار المخبر غیر الفاسق وهو العادل بالأولویّه؛ لأنّه إذا أخبره الفاسق لا یردّ بدواً ، بل یفحص ، فکیف القول بردّ قول العادل من دون فحص؟!

وأمّا إن قلنا بأنّ وجوب التبیّن یعدّ وجوباً شرطیّاً، فیکون حکم عدم وجوب التبیّن للخبر العادل بالمفهوم، لأنّ منطوقه حینئذٍ هو أنّ مِنْ شرط وجوب التبیّن کون المخبر فاسقاً، فإذا لم یکن کذلک فلا وجوب له، وهذا هو الظاهر علی حسب ما یستفاد من التعلیل بإصابه القوم بالجهاله عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً حتّی یحتمل الوجوب النفسی من التبیّن، وهو واضح.

ولکن قد أُورد علیه: بأنّ القضایا الشرطیّه علی قسمین:

۱ - قسمٌ منها یکون الشرط ممّا یتوقّف علیه وجود الجزاء عقلاً، بحیث لا

یکون للمشروط وجودٌ بدون وجود الشرط حتّی یؤخذ له المفهوم، فمثل هذه القضیّه الشرطیّه لا مفهوم لها، لأنّ ذکر الشرط حینئذٍ یکون لمجرّد فرض وجود الموضوع وهو مثل ما لو قیل: (إن رزقت ولداً فاختنه) و (إن رکب الأمیر فخُذ رکابه) ونحو ذلک من القضایا التی یتوقّف تحقّق الجزاء عقلاً علی وجود الشرط، فإن قلنا بدلاله مثل هذه القضیّه الشرطیّه علی المفهوم، لزم القول بوجود المفهوم لکلّ قضیّه حملیّه، لأنّها تنحلّ إلی قضیّه شرطیّه مقدّمها عنوان الموضوع وتالیها عنوان المحمول، لأنّ معنی زید قائمٌ یصیر بالمفهوم إن لم یوجد لیس بقائم، مع أنّ القیام وصفٌ قائمٌ بوجود زید، فکأنّه یکون معناه أنّه إن وجد وجد قائماً، إذ من المعلوم أنّه لا مفهوم له، لأنّ مع عدم الوجود لزید فلا معنی للحمل علیه شیئاً من أمر وجودی أو عدمی،فتسمّیمثل هذه القضیّه الشرطیّه بالشرطیّه المحقّقه الموضوع.

۲ - وقسمٌ آخر منها ما کانت الشرطیّه لها مفهوم، أی لا یعدّ وجود الشرط من قوام وجود المشروط، بل المشروط له هو الوجود فی کلا التقدیرین من وجود الشرط وعدمه، وهو مثل المثال المعروف: (إن جاءک زیدٌ فأکرمه)، فإنّ وجود زید مفروض فی المجیء وعدمه، غایه الأمر قد علّق حکم وجوب الإکرام علی فرض وجود المجیء، فیکون القید وهو (إن جاءک) قیداً للحکم وهو (وجوب الإکرام)، فینتفی الحکم عند انتفائه، لیتحقّق المفهوم لا قیداً للموضوع، وإن صحَّ إرجاعه إلی الموضوع أیضاً بأن یصیر معنی قوله: (إن جاءک زید فأکرمه) أی أکرم زید الجائی، فلا تدلّ القضیّه حینئذٍ علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط لفقدان المشروط مع فقد شرطه، إلّا أنّه مخالفٌ لظاهر قضیّه الشرطیّه، إذ بحسب المحاورات العرفیّه، یجب أن یکون الشرط قیداً للحکم لا للموضوع.

أقول: إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ الآیه من حیث الشرط تندرج تحت القسم الأوّل؛ لأنّ الشرط المذکور فی الآیه الشریفه یکون من جمله الشرائط التی یتوقّف علیها وجود الجزاء عقلاً؛ لأنّ التبیّن عن الخبر فرع وجود الخبر، وبما یتوقّف علیه عقلاً، والشرط المذکور فی الآیه هو مجیء الفاسق بالنبأ، فانتفاء التبیّن عند عدم مجیء الفاسق بالنبأ قهریٌ من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لم یؤخذ الموضوع فیها مطلق النبأ، والشرط مجییء الفاسق به، حتّی یستلزم المفهوم من عدم التبیّن لخبر العادل ، بل تأویل الآیه إلی ذلک یکون خلاف ما یقتضیه ظاهر الآیه.

اللّهُمَّ إلّا أن یستظهر المفهوم وکون الموضوع هو مطلق النبأ من مورد نزول الآیه، فإنّ موردها کما قیل، هو إخبار الولید بارتداد بنی المصطلق عناداً من الولید بالنسبه إلیهم الموجود من عصر الجاهلیّه، وتحصیلاً لذلک أخبر بارتدادهم، فاجتمع فی إخباره عنوانان، وهو کونه من الخبر الواحد، وکون المخبِر فاسقاً، والآیه وردت لإفاده کبری کلیّه لتمییز الأخبار التی یجب فیها التبیّن عن الأخبار التی لا تجب فیها ذلک، وقد علّق ذلک علی کون المخبر فاسقاً، فیکون هذا الشرط ملاکاً لوجوب التبیّن لا کون الخبر واحداً، وإلّا لعلّق علیه، ولا إشکال فی الآیه تشمل موردها لأنّ خروج المورد عن الکبری الکلیّه قبیحٌ، بل العام بالنسبه إلی المورد یکون کالنصّ، فلابدّ من أخذه. فعلی هذا یصحّ القول بوجود المفهوم للآیه.

أقول: هذا غایه ما قیل، بل الأحسن من جمیع ما ذکر فی توجیه الآیه الشریفه فی المقام، وهذا التقریب صادرٌ عن المحقّق النائینی رحمه الله فی فوائده، حیث لخّصناه بتقریبٍ منّا، إلّا أنّه بما أنّ المسأله کثیره الاختلاف، وموضع معرکه الآراء

وتدافعها، فلا بأس بتقريرها تفصيلاً حتّى يتّضح المقصود والمرام بكلام حسن، وبيان متين فى الوجوه المتصوّره فى الآيه فى مقام الثبوت، وما يمكن أن يؤخذ بها فى مقام الإثبات.

التحقيق فى المسأله:

أقول: لا يخفى أنّ البحث فى إثبات حجّيه خبر الواحد استناداً إلى آيه النبأ:

تارهً: يكون من جهه الاقتضاء، أى عمّا يوجب ذلك ويثبته .

واُخرى: البحث عن وجود المانع بعد الفراغ عن الاقتضاء وتمييز ما هو المقتضى لذلك وعدمه.

فأمّا البحث فى القسم الأوّل: وهو اُمور :

الأمر الأوّل: من طريق مفهوم الشرط، وهو على ضربين؛ لأنّه :

تارهً: تكون القضيّه الشرطيّه بصوره كون الشرط من قوام وجود الموضوع، بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء أصل وجود الموضوع، ويُسمّى هذا القسم بالقضيّه الشرطيّه المحقّقه للموضوع، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: يكون الشرط أمراً وحدانيّاً، فلا إشكال فى أنّ انتفائه يوجب انتفاء الموضوع، وهو مثل: (إن رزقت ولداً فاختنه)، ففى مثله إمّا لا مفهوم له أصلاً كما هو الحقّ الصحيح،أو يكون مفهومه بنحو السالبه بانتفاءالموضوع كماذكرهما فى «الكفايه»ثمّ أمر بالتفهّم بعده،ولعلّه لأجل وجود إشكالين فى تقريب الثانى، وهما:

الإشكال الأوّل: إنّ وجوب التبيّن هنا لا يكون واجباً نفسيّاً، لوضوح خلاف ذلك، كما لا يكون واجباً غيريّاً لعدم كونه مقدّمه لواجبٍ شرعىّ، ولا إرشاديّاً لعدم وجوب التبيّن عقلاً، إلاّ فى مقامات مخصوصه توقّف فيها العلم بالامتثال على

العلم بالواقع، فلابدّ أن يكون كنايه عن عدم حجّيه الخبر، فكأنّه قيل: (إن جاءكم فاسق بنبأٍ فخبره ليس بحجّه)، وحينئذٍ فالمفهوم يكون موجبه بانتفاء الموضوع لا سالبه كذلك، وحيث أنّ الموجبه بانتفاء الموضوع ممتنعه، لا مجال لدعوى المفهوم فی المقام أصلاً.

الإشكال الثانی: أنّه لو سلّمنا وجود المفهوم على نحو السالبه بانتفاء الموضوع، لكنّه يصحّ فی القضايا الشرطيّه الخبريّه دون الشرعيّه كما فی المقام؛ لأنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروريٌّ ذاتی لا شرعی، فلا مجال لإعمال التشريع فيه، فقولنا: (إذا لم يوجد لك ولدٌ فلا يجب عليك ختانه)، ليست ممّا يمكن أن تكون شرعيّه كما لا يخفى.

فالأولى أن يُقال: بأنّه لا مفهوم للقضيّه الشرطيّه إذا كانت محقّقه الموضوع، ولو كانت فی القضايا الشرعيّه مثل قوله تعالى: «وَإِذَا قُرِءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا»(۱)، و «وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا»(۲)، حيث لا يكون لها مفهوم، لعدم وجود موضوع القراءه والتحيّه حتّى يترتّب عليهما عدم الاستماع والإنصات، وعدم الجواب بالأحسن أو بالمثل، هذا هو القسم الأوّل.

القسم الثانی: ما لا يكون الشرط إلاّ مركّباً من جزئين، وكان الشرط فيه أيضاً من قبيل الشرط المتحقّق للموضوع مثل قول القائل: (إذا رزقت ولداً وكان ذكراً فاختنه) فقد التزم المحقّق الخوئی فی «مصباح الاُصول» بأنّه لا مفهوم للقضيّه الشرطيّه، ولكن الحقّ وجود المفهوم لها حينئذٍ، لأنّ مفهومه حينئذٍ هو: (إن

۱- سوره الأعراف: الآيه ۲۰۴ .

۲- سوره النساء: الآيه ۸۶ .

رزقتَ ولداً ولم يكن ذكراً لا تختنه) حيث إنّه إذا انتفى أحد الجزئين دون الآخر، يوجب ذلك صدق المفهوم.

نعم ، لو لم يرزق ولداً أصلاً الموجب لانتفاء كلا الجزئين ، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

وأمّا القسم الثانی من القضایا الشرطیّه، وهی التی لا تکون محقّقه الموضوع؛ أی لا یکون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الموضوع، بل یوجب انتفاء المحمول فقط، وهی أیضاً :

١ - قد یکون الشرط وحدانیّاً، مثل: (إن جاءک زیدٌ فأکرمه)، فبانتفاء مجیء زید ینتفی وجوب الإکرام.

٢ - وقد یکون مرکّباً، مثل: (إن جاءک زید یوم الجمعه فأکرمه)، حیث أنّ انتفاء الحکم یتحقّق بانتفاء أحد الجزئین، وبانتفاء کلیهما، فلا یجب الإکرام إذا لم یجیء أصلاً، أو جاء ولم یکن یوم الجمعه.

أقول: إذا عرفت هذه المقدّمه، فنرجع إلی الآیه، فإنّ العنوان المأخوذ فی ناحیه الجمله الشرطیّه یکون ثلاثه: من الجائی والفاسق والنبأ، والجزاء عباره عن وجوب التبیّن، فإنّ البحث حینئذٍ یدور حول تعیین ما هو الموضوع، لأنّ المحتمل هنا یکون ثلاثه:

تارةً: یفرض کون الموضوع هو النبأ، والشرط هو مجیئ الفاسق به، فلا إشکال فی وجود المفهوم، لأنّه یصیر المعنی هکذا: (النبأ إن جاء به الفاسق فیجب التبیّن)، وإن جاء به العادل المستفاد من وجود النبأ مع شخص الجائی غیر الفاسق بأن یُقال: (بأنّ النبأ إن لم یجیئ به الفاسق فلا یجب التبیّن) لأنّ النبأ حینئذٍ له

حالتـان: تـارةً يجیء الفـاسق به، وأُخری يجیء به غير الفـاسق، فعلّق الحكم علی صوره مجيئ الفـاسق به، فينتفی الوجوب بانتفـاء ذلك العنوان.

وأُخری: يفرض الموضوع هو الجائی بالنبأ، المستفاد من قوله تعالی: «إِنْ جَاءَكُمْ...»، فإنّ الجائی بالنبأ قد يكون فاسقاً وقد يكون غير فاسق، وقد علّق الحكم علی إتيان الفاسق بالنبأ، ولازمه وجود المفهوم للجمله الشرطيّه، فلا وجوب للتبيّن إذا كان الجائی به غير الفاسق.

وثالثه: يفرض كون الموضوع هو الفاسق، وله حالتان، لأنّ: الفاسق قد يجيئ بالنبأ وقد لا يجيئ به، وعلّق وجوب التبيّن علی مجيئه بالنبأ، ويكون مفاد الكلام حينئذٍ أنّ الفاسق إن جاءكم بنبأٍ فتبيّنوا، فلا دلاله للقضيّه علی المفهوم، وهذا هو الذی استظهره الشيخ الأعظم وعدّه من الإشكال الذی لا يمكن الذّب عنه.

أقول: الأولی عندنا هو الاحتمال الأوّل، لأنّ الموضوع بحسب النوع فی القضايا الشرطيّه عباره عمّا يقع بعد الشرط وقبل الجزاء كزيدٌ فی: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه)، فالنبأ هو الواقع بعد الشرط وقبل الجزاء وهو التبيّن، فجعله مقسماً فی القضيّه، وفرض حالتان له من كون الجائی به فاسقاً فلابدّ من التبيّن، وإلاّ ـ فلا ـ يعدّ أحسن وأوفق بمذاق العرف فی القضايا الشرطيّه، فيتحقّق للقضيّه مفهوماً، ويكون الشرط هنا أيضاً مركّباً من المجیء والفاسق، والتركّب بنفسه موجب لتحقّق المفهوم كما عرفت.

مضافاً إلی إمكان تأييد ما احتملناه بأنّ الموضوع هو النبأ دون الفاسق أو المجیء، هو أنّ الملاك فی تشخيص الموضوع فی القضايا الشرطيّه، هو ما يمكن رجوع صله الجزاء وعوده إليه، نظير ما هو المرجع فی ضمير فأكرمه، وهو زيدٌ فی

المثال المعروف، هكذا يكون هنا، فإنّ الذى يقع عليه التبيّن عباره عن النبأ فيكون هو موضوعاً، غايه الأمر، أنّ النبأ بصوره الإطلاق لا يكون مستلزماً للتبيّن، بل مع متعلّقاته وخصوصيّاته، وهو مجىء الفاسق به، فالشرطيّه حينئذٍ لا تكون بصوره محقّقه الموضوع، كما ادّعاه الشيخ رحمه الله حتّى لا يكون لها مفهوماً، بل القضيّه حينئذٍ ذات مفهوم وتدلّ على حجّيه خبر العادل، بل كلّ خبر لم يكن الجائى به فاسقاً ولو لم يصدق عليه العادل إن قلنا بوجود الواسطه بين هذين الوصفين، بأن يكون شخصٌ غير عادل وفاسق نظير المراهق قبل بلوغه أو من أفاق من الجنون بعد البلوغ ولم يمض عليه مدّه، ولم يتّفق له واقعه فيها معصيه حتّى يتبيّن أنّه يجتنبه أم لا، بناءً عليكون العداله هيالملكه المانعه عن ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات.

أقول: ثمّ لايخفيعليك وجه الفرق بين الطريق الذى سلكه المحقّق النائينى رحمه الله فى بيان المفهوم من الآيه، وبين ما سلكناه:

أوّلاً: إنّه قدس سره استفاد المفهوم بواسطه المورد وهو كون الآيه وارده فى شأن الوليد الفاسق، الذى أخبر بارتداد بنى المصطلق، وحيث لا يمكن عدم شمول الآيه لموردها، فلابدّ أن يكون المقصود من الآيه هو ذكر الكبرى الكليّه من كون الجائى بالنبأ إذا كان فاسقاً يجب التبيّن فى خبره كما فى المورد، دون ما لم يكن كذلك، فصار المورد على كلامه بمنزله القرينه على كون الشرط فى الآيه على صوره القضيّه الشرطيّه المتعارفه من وجود المفهوم لها.

هذا بخلاف ما قلناه بأنّا قد استغنينا عن وجود المورد، بل جعلنا نفس تركيب القضيّه الشرطيّه بحسب ظاهر العرف بصوره القضايا ذات المفهوم، بحيث لو لم يكن هذا المورد موجوداً لاستفدنا منه ذلك، هذا أوّلاً .

وثانیاً: یرد علیه أنّ المورد إذا استلزم ذلک، أمکن جعل المفهوم للقضیّه بشکل آخر، وهو جعل الموضوع هو الجائی بالنبأ، فإن کان المخبر فاسقاً وجب التبیّن وإلاّ فلا یکون طریق بیان المفهوم موقوفاً علی ما ذکره قدس سره ، کما أورد هذا الإشکال المحقّق الخمینی قدس سره .

نعم، ما ذکره المحقّق المذکور من إشکال آخر من کون ذلک - وهو کون التبیّن من حالات الفسق لا النبأ - من کیفیّه بیان مفهوم الوصف لا الشرط، لیس علی ما ینبغی، لأنّه قد ذکر مثل ذلک فی مفهوم الوصف، فإتیانه هنا کان بملاحظه بذلک فلیس إلاّ لبیان توضیح للمسأله، لا أخذ مفهوم الشرط من هذا التقریر حتّی یرد علیه بما عرفت.

قال المحقّق الخمینی: إنّ هذه الآیه الشریفه لا تدلّ علی حجّیه خبر العادل مستدلاً علی دعواه بقوله:

(ثمّ إنّه لو فرض المفهوم للآیه فلا دلاله فیه علی حجّیه قول العادل، وکونه تمام الموضوع للحجّیه، لأنّ جزاء الشرط لیس هو التبیّن، فإنّ التبیّن إنّما هو بمعنی طلب بیان الحال، وهو غیر مترتّب علی مجیء الفاسق بنبأ لا عقلاً ولا عرفاً، والجزاء لابدّ أن یکون مترتّباً علی الشرط ترتّب المعلول علی العلّه أو نحوه، فلابدّ من تقدیر الجزاء بأن یقال: إن جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فأعرضوا أو لا تقبلوه وأشباههما، وإنّما حذف لقیامه مقامه، وحینئذٍ یصیر المفهوم علی الفرض إن جاءکم عادل بنبأٍ فلا تعرضوا عنه، واعتنوا به، وهو أعمّ من کونه تمام الموضوع أو بعضه، ولعلّ للعمل به شرائط اُخر إلیه کضمّ آخر إلیه أو حصول الظنّ بالواقع ونحوهما)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۷۸ .

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ الجزاء المترتّب على الشرط على ضربين:

تـارةً: يكون من الاُـمور المترتّبه الواقعيّه الخـارجيّه كترتّب المعلول على علّته، نظير قول القائـل: (إن كانت الشـمس طالعه فالنهار موجود)، فـإنّ ترتّب النهار على طلوع الشـمس من الاُمور الحقيقيّه الواقعيّه، بمعنى أنّه إذا وجـدت الشـمس وطلعت يتحقّق النهار قهراً.

واُخرى: مـا لاـ يكون الترتّب فى الجزاء حقيقيّه، بل يكون جعليّه بجعل الشارع، وهو مثل الحكم بوجوب التبيّن المترتّب على النبأ الذى جاء به الفاسق، ففى هذا لا يكون الترتّب إلاّ بحسب الجعل، فإذا جعل الشارع الجزاء المترتّب على النبأ الذى جاء به الفاسق هو وجوب التبيّن، فلِمَ نرجع إلى جمله اُخرى تفيـد هـذا المعنى بعينه ونجعله جزاءً مثـل: إن جـاءكم فـاسق بنبـأٍ فـأعرضوا عنه ولا تقبلوا، ثمّ ندّعى بأنّ وجوب التبيّن ليس من الجزاء المترتّب على مثل ذلك الشرط.

نعم، لا يمكن عـدّه جزاءً إذا لم يكن قـد أخـذه الشارع، لكن إذا كان أخـذه الشارع وبيّنه، فلا مانع من جعل نفس وجوب التبيّن جزاءاً، هذا أوّلاً .

وثانياً: لو سـلّمنا كون الجزاء حقيقه بمثل فأعرضوا ولا تقبلوا، فحينئـذٍ يكون مفهومه بأنّ الذى جاء بالنبأ إن كان عادلاً فلا تعرضوا عن إخباره واقبلوا منه قوله وإخباره، فحينئذٍ يأتى السؤال عن أنّه إذا أخبر زراره عن الصادق عليه السـلام بوجوب صـلاه الجمعه، فهـل على الواصـل إليه ذلك العمل بقول المخبر أم لا؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فهو معنى القبول والحجيّه، وإن كان الجواب سلبيّـاً، أى لم يترتّب عليه أثر فليس هـذا إلاـ عـدم القبول، وأمّا القبول بمعنى أنّه يؤخـذ حتّى يلاحظ وجود دليل آخر ينضمّ إليه شىء آخر أم لا، فهذا غير مستفاد من ذلك أبداً،

وعلیه فالأولی عدم التغییر فی لسان الجزاء، وجعل نفس وجوب التبیّن جزاءً، وجوباً شرعیّاً مولویّاً لا نفسیّاً، بل شرطیّاً إن کان من شرط العمل بخبر الفاسق هو التبیّن، ولا یکون إرشادیّاً لأنّ الحکم بالتبیّن عند خبر الفاسق إن حکم به العقل، لم یکن من قسم المستقلّات العقلیّه، بل یکون من حکم العقل غیر المستقلّ أی حکم العقلاء بذلک، فیکون حکم الشرع بمنزله إمضاء ذلک وتقریراً لهذه الطریقه العقلائیّه، فیکون أمراً مولویّاً لا إرشادیّاً، فیکون الجزاء نفس وجوب التبیّن، فیدل علی حجّیه کلّ خبر - سواء کان الذی جاء به عادلاً أو غیر عادل - إذا لم یکن فاسقاً، وهو المطلوب.

أقول: لکن لابدّ لنا من التنبیه علی ما سلکناه فی باب مفهوم الشرط، وقد حقّقناه فی محلّه وقلنا إنّ مفهوم الشرط وهو الانتفاء عند الانتفاء صحیحٌ بحسب ظاهر متفاهم العرف، إلاّ أنّ استفاده العلّه المنحصره للشرط منوطه ومتوقّفه علی ما لو لم یکن فی قباله حجّه أقوی لأنّ ظهور المفهوم فی افهام انحصار العلّه لیس کسائر ظهورات الألفاظ القادره علی المعارضه مع ظهور المنطوق، فالمفهوم عندنا حجّه ما دام لم یعارضه ظهور أقوی من المنطوق، إلاّ أن یساعد ذلک المفهوم بقرائن توجب قوّه ظهوره، لکی یقوی علی المعارضه مع عموم المنطوق مثلاً، وإلاّ أصبح القول بتقدّم حجّیه ظهور المفهوم علی المنطوق - خصوصاً إذا کان ظهور المنطوق بالوضع لا بالإطلاق - مشکلٌ جدّاً، ولمعرفه التفصیل عن ذلک راجع البحث عنه فی باب المفهوم، فتأمّل.

قال المحقّق الحائری: فی معرض مناقشته لمفهوم آیه النبأ:

(لا یقال: إنّ الموضوع فی القضیّه لیس بنبأ الفاسق، حتّی یلزم انتفائه بانتفاء

الشـرط، بل الموضوع هو النبأ، ومجیء الفاسق به شرطٌ خارجٌ عنه، فتدلّ الآیه علیوجوب التبیّن فیالبناء علیتقدیر مجیء الفاسق به، وعدمه علی تقدیر عدمه.

لأنّـا نقول: إن کـان المراد کون الموضوع هو طبیعه النبـأ المقسم لنبـأ العـادل والفاسق، فاللّازم علی تقـدیر تحقّق الشـرط وجوب التبـیّن فی طـبیعه النبـأ، وإن کـانت متحقّقه فی ضـمن خبر العـادل، وإن کـان المراد کون الموضوع هو النبـأ الموجود الخـارجی، فیجب أن یکون التعبیر بأداه الشـرط باعتبار التردید، لأنّ البناء الخارجی لیس قابلاً لأمرین، فعلی هذا ینبغی أن یعبّر بما یدلّ علی المُضیّ لا الاستقبال). انتهی کلامه(۱).

أقول: وفی کلا شقّی کلامه ما لا یخفی:

أمّـا الأوّل: لأنّ الشـرط إذا تحقّق إن أوجب تعلّق الجزاء لطبیعه النبأ، ولو کان من العادل، لزم لغویّه ذکر الشـرط، وحیث لا یکون ذکره لغواً، فیفهم کون وجوده موجباً لتعلّق الجزاء علی الموضوع المقیّـد بهـذا القیـد، لاـ أن یکون بصوره الحیـثیّه التعلیلیّه حتّی یکون النبـأ بوجوده الطبیعی متعلّقـاً لوجوب التبیّن، ولو تحقّق فی ضـمن نبـأ العـادل، لوضوح أنّه لو قیـل: (الحیوان إن کـان ناطقاً فـأکرمه وسـلّم علیه) لاـ یکون معنـاه وجوب الإـکرام لطبیعی الحیوان، کـذلک الأـمر فی المقـام، فالنبأ المتحقّق فی ضـمن الخبر الفاسق یجب التبیّن عنه لا مطلقاً.

وأمّا الثانی: فلو سلّمنا کون الوجود الخارجی من النبأ موضوعاً، فلا نسلّم کون أداه الشرط للتردید، لإمکان أن یکون ذکر الفاسق بصوره الشرطیّه لإفهام أنّ الجائی فاسقٌ، لکن بصوره الکنایه، حیث لم یصرّح بأنّ الولید فاسقٌ، ولکن

۱- درر الفوائد للحائری: ص۳۸۴ .

تحدّث الآيه عن هذا العنوان بشكل يقبله كلّ من يسمعها حتّى ولو كان السامع الوليد نفسه، وعليه فلا يكون الشرط إلّا لبيان هذا المعنى لا للترديد، هذا أوّلاً .

وثانياً: أنّ ذلک لا يوجب عدم تحقّق المفهوم، لإمكان كون الشرط بلحاظ الاستقبال لا المضىّ، لإبلاغ أنّ الفاسق كان من شأن خبره هو التبيّن عن خبره، ولو كان إفهام ذلک المفهوم بواسطه المورد كما قاله المحقّق النائينى قدس سره .

هذا تمام الكلام فى حجّيه الخبر العادل بواسطه مفهوم الشرط فى آيه النبأ الذى كان هذا أحد الوجوه الخمسه.

***

ص:۴۸۶

الدليل الثانی: مفهوم الوصف

وهو يقرّر بوجوه عديده:

التقرير الأوّل: بأنّ اللّه تبارک وتعالی قد علّق حکم وجوب التبيّن علی خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبيّن لابدّ أن يتعلّق بعملٍ من الأعمال؛ لأنّ التبيّن من دون تعلّقه بشیء لا يکون واجباً نفسيّاً، بل الفحص عن کون الشخص صادقاً أو کاذباً، يعدّ من باب الفحص عن عيوب الناس، وهو قبيحٌ بل حرام، فلابدّ أن يکون وجوب البيّن وجوباً شرطيّاً، بأن يکون شرط العمل بخبر الفاسق هو التبيّن کما يستفاد ذلک من التعليل الوارد فيها، فيکون المفهوم حينئذٍ بمقتضی التعليق علی الوصف، هو إنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيّن، وهذا هو المطلوب.

وفيه: أنّ الاستدلال غير تامّ؛ لأنّ تعليق الحکم علی الوصف يستفاد منه أنّ الحکم لم يتعلّق بالطبيعه أينما وجدت، وإلاّ لکان ذکر الوصف لغواً.

وأمّا استفاده کون الحکم منحصراً فی محلّ الوصف بحيث ينتفی بانتفائه فلا، بل لابدّ لإثبات ذلک من دليلٍ آخر، لأنّ تعليق الحکم علی الوصف لو سلّمنا کونه مُشعراً بالعليّه، لکن لا علی نحو العليّه المنحصره حتّی يفيد المفهوم إذ من الواضح أنّه لو قيل: (أکرم رجلاً- عالماً) فإنّ هذا لا- يوجبُ انحصار الإکرام فيه بحيث لو قال بعده: (أکرم رجلاً هاشميّاً) کان هذا معارضاً للقول والحکم الأوّل، بل کلّ دليلٍ يثبت الحکم فی محلّ وجود الوصف دون غيره، فلا يُقال حينئذٍ بأنّ ذکر الوصف يعدّ لغواً لإمکان أن يکون فی صدد بيان وجه الفرق بين الفاسق والعادل، فی أنّ وجوب التبيّن للخبر الفاسق کان مطلقاً، أی سواء کان واحداً أو متعدّداً، بخلاف العادل فإنّه أيضاً يجب فيه التبيّن لکن إذا کان واحداً لا متعدّداً، لأنّه يصير

بیّنه شرعیّه، فهذا المقدار من الفائده تکفی فی رفع اللّغویّه .

التقریر الثانی: فی الأخذ بمفهوم الوصف، هو ما ذکره الشیخ الأنصاری قدس سره ، وإلیک خلاصته، یقول رحمه الله : إنّ لخبر الفاسق جهتین:

إحداهما: ذاتیّه، وهی کونه خبر الواحد.

والاُخری: عرضیّه، وهو کونه خبر الفاسق.

وقد علّق وجوب التبیّن علی العنوان العرضی، فیستفاد منه أنّ العلّه لوجوب التبیّن هو الجهه العرض دون الذاتی، وإلاّ لکان العدول عن الذاتی إلی العرضی قبیحاً، وخارجاً عن طرق المحاوره، فإنّه نظیر تعلیل نجاسه الدّم بملاقاته لمتنجّسٍ، فإنّه أمرٌ قبیح، فیستفاد من الآیه بأنّ وجوب التبیّن کان بجهه عنوان عرضی وهو الفاسق، فبانتفائه ینتفی التبیّن، هذا.

أقول: قد اُورد علی هذا التقریر بإیرادات:

الإیراد الأوّل: بأنّ کون الخبر خبراً واحداً عنوان عَرَضی لا ذاتی مثل سائر العناوین العرضیّه کالفاسقیّه والعادلیّه، فکلّ من العنوانین یکون عرضیّاً، فیحتمل دخل کلیهما فی الحکم، وتخصیص أحدهما بالذِّکر لعلّه لنکتهٍ کالإشاره إلی فسق الولید مثلاً، أو غایته کان العدول من عَرَضٍ إلی عرضٍ آخر لا من ذاتی إلی عرض، ولعلّ وجه العدول کان لبیان المورد، فلا یستفاد منه حینئذٍ عدم دخاله کونه خبراً واحداً فی وجوب التبیّن بلحاظ کونه ذاتیّاً.

أجاب عن هذا الإشکال المحقّق الخوئی: بما لا یخلو عن مناقشه، وإلیک خلاصته، حیث یقول رحمه الله :

(إنّ المراد بخبر الواحد فی المقام هو الذی لا یفید القطع، ویحتمل الصدق

والكـذب، فی قبـال المتواتر والمحفوف بـالقرینه القطعیّه، وهـذا هو المراد من النبأ فی الآیه الشـریفه بقرینه وجوب التبیّن عنه، إذ الخبر المعلوم صـدقه متبیّنٌ فی نفسه، ولاـ معنی لوجوب التبیّن عنه، وبقرینه التعلیـل وهو قوله تعـالی: «أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ». ولیس مراد الشـیخ رحمه الله من الـذاتی فی المقام هو الـذی فی باب الکلیّات أی الجنس والفصل، بل مراده هو الـذاتی فی باب البرهـان، أی مـا یکفی مجرّد تصوّره فی صـحّه حمله علیه من دون احتیـاج إلی لحـاظ أمر خارج کالإمکان بالنسـبه إلی الإنسان مثلاً، حیث یکفی فی صحّه حمله علیه تصوّر الإنسان بلا حاجهٍ إلی لحاظ أمرٍ خارجی.

ومن الواضـح أنّ الخبر فی نفسه یحتمل الصدق والکذب، ویصحّ حمل ذلک علیه، بلا حاجه إلی ملاحظه أمر خارج عنه، فکونه خبر واحد ذاتی له، بخلاف کونه خبر فاسق، إذ لا یکفی فی حمله علیه نفس تصوّر الخبر، بل یحتاج إلی ملاحظه أمر خارجٍ عن الخبر، وهو کون المخبر ممّن یصدر عنه الفسق)، انتهی محلّ الحاجه.

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه، لأنّ المراد من الخبر الواحـد إن کان هو ما یقابل المتواتر، صـحّ صدقه علی غیر الواحد، أی الخبر المتعـدّد الـذی لاـ یوجب القطع ولاـ یبلغ حـدّ التواتر، مع أنّه لاـ ینـاسب مع النبأ المنوّن بتنوین التنکیر فی الآیه بقوله: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ»، بل قد یشعر لفظ الفاسق بصوره الإفراد کون الجائی بالنبأ واحداً، فالوحده المذکوره فی کلام الشیخ ظاهرٌ فی الوحده بمعناه الأوّلی اللّغوی، لا ما لا یفید القطع الصادق علی المتعدّد غیر المفید للقطع.

فعلی هذا صدق الوحده وانطباقه علی النبأ الصادر أمرٌ ذاتی له، أی لا

يمكن انفكاكه عنه، أى كلّ خبر إذا تحقّق لا يتحقّق إلّا بصوره الوحده، فحينئذٍ لو كان الملاك لأصل وجوب التبيّن حاله وحده النبأ، فلا يبقى موردٌ لـذكر لفظ الفاسق، فحيث لم يتوجّه وجوب التبيّن إلّا إلى الفاسق، مع كونه عَرَضيّاً - أى وصف الفسق كان من صفات ما يتعلّق بالمخبر لا وصفاً لنفسه إلّا بلحاظ صدوره عنه - يفهم كون الوصف المعلّق عليه الحكم دخيلاً فى الحكم.

هذا ما أوردناه على جواب المحقّق الخوئى رحمه الله .

وأيضاً: يرد على المعترض - حيث قرّر بأنّ الواحديّه تعدّ من العناوين العرضيّه لا ـ الذاتيه، فلا ـ وجه للقول بتقدّم الرتبى فى الملاک، فيحتمل دخاله كلّ من الواحديّه والفاسقيّه فى وجوب التبيّن، غايه الأمر وجه التخصيص كان لنكته الإشاره إلى فسق الوليد - بأنّ الآيه هل تدلّ على لزوم التبيّن لكلّ خبرٍ جاء به الفاسق أم لا؟

فإن أجاب بالإيجاب، سألناه عن الطريق الذى أوصله إلى هذا الأمر، لأنّ المفروض أنّها إشاره إلى الفسق الموجود فى شخص خاصّ، ولعلّه كان حكمه كذلک بالخصوص . وأمّا كون أصل الفسق موجباً لذلک فلا.

وإن ادّعى أنّه اُشير إليه فى الآيه بلحاظ كونه فاسقاً، أى اُريد بالإشاره إلى أنّ ملاک وجوب التبيّن هو الفسق لا ـ فسق رجل خاصّ، رجع الأمر إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّ الدخيل فى ذلک عباره عن الفسق لا كونه خبراً واحداً.

فعلى أىّ تقدير، سواءٌ قلنا بأنّ وصف الواحديّه كان من الأوصاف الذاتيّه أو لم نقل، كان وجه العدول عن تخصيص الحكم به إلى الفسق مؤيّداً لإفهام دخاله ذلک الوصف فى وجوب التبيّن.

أقول: بل يمكن تحصيل التأييد لكلام الشيخ لبيان مفهوم الوصف، بأنّ ذات الخبر إذا كان مقتضياً لاحتمال الصدق والكذب، كما هو تعريفه فى علم المنطق حيث عرّف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب، فما كان حاله كذلك، يقتضى عند الوصول إلى إنسان أن يفحص عن ما أخبر عنه، وكان التبيّن فيه واجباً، إلاّ أن يكون الخبر متّصفاً بقرينه قطعيّه يخرجه عن الحال الطبيعى للخبر، ولكن مع ذلك قد أعرض الشارع عن هذا الاقتضاء وعدل إلى ملاحظه حال فسقه، فيفهم أنّ ما هو المهمّ فى وجوب التبيّن عباره عن هذا الوصف، لا وصفه الأوّلى من احتمال الصدق والكذب، ولعلّ وجهه هو الاعتماد فى ذلك إلى أصل عقلائى من بناء العقلاء مطابقاً على الفطره على الصدق فى الأخبار لا الكذب ، وإن كان ذاك الخبر بنفسه قابلًا لاحتمال كلّ واحدٍ منهما ، فالشارع أيضاً اعتماداً على ذلك الأصل، لم يتوجّه حكم وجوب التبيّن إلى نفس الخبر ، بل ووجهه إلى جهه فسق مخبره ، وهو المطلوب.

الإيراد الثانى: وممّا ذكرنا ظهر الجواب عمّا أُورد على الشيخ بإيرادٍ آخرٍ وهو: أنّ التقييد للنبأ بأحدٍ من الأمرين من الفسق أو الأعمّ منه حتّى يشمل العادل ضروريٌّ؛ لأنّ الإهمال الثبوتى غير معقول، فلعلّ وجه العدول عن تقييد الأعمّ إلى الأخصّ وهو الفسق كان لنكته الإشاره إلى فسق الوليد، فلا يفهم من التقييد بالفسق حجّيه خبر العادل الذى كان هو مقصود المستدلّ.

وجه الظهور فى الجواب: هو ما عرفت من أنّ المقتضى للتقييد كان موجوداً فى ذات الخبر، إلاّ أنّ عدول الشارع عنه لأجل التنبّه إلى أنّ الملاك الذى ينبغى أن يلاحظه الذى وصل إليه الخبر هو تبيّن فسق المخبر لا صرف وحدته وكونه

محتملاًـ للصـدق والكـذب، اتّكالاًـ على الأصل العقلائى المطابق لأصل الفطره من الصـدق فى الخبر، فعليه لا نحتمل كون نفس النبأ مقيّـداً بوجوب التبيّن، مضافاً إلى أنّه لو كان الأمر كـذلك للزم الاكتفاء بخصوص الفسق نقضاً للغرض، إن اُريـد إفهام كون مطلق النبأ محتاجاً إلى الفحص كما لا يخفى.

الإيراد الثالث: بأنّا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق فى وجوب التبيّن، وإلاّـ لزم القول بحجيّه خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلاً، كمَن لم يرتكب المعصيه فى أوّل بلوغه، ولم تحصل له مَلَكه العداله بعد، وكذا الحال فى الصغير والمجنون، فإنّه لو قلنا بمفهوم الوصف فى الآيه الشريفه، وألزمنا بحجيّه خبر غير الفاسق، لزم منه القول بحجيّه خبر الصغير والمجنون أيضاً، هذا.

أجاب عنه المحقّق الخوئى أوّلاً: (بأنّه لا واسطه بين الفاسق والعادل.

وثانياً: نرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالنسبه إلى الصغير والمجنون بأدلّه خارجيّه تدلّ على اعتبار الكبر والبلوغ فى قبول الأخبار .

وثالثاً: هما خارجان عن إطلاق الآيه تخصّصاً، لأنّ المقصود من المفهوم هو كلّ خبر لولا ردع الشارع كان العقلاء يعملون بقوله، لا مثل الصغير والمجنون حيث لا يعمل العقلاء بكلامهم لولا ردع الشارع عنهما.

هذا كما فى «مصباح الاُصول»(۱).

وفيه: أنّ الجواب الأوّل منه مبنائى، يختصّ بمن قال بالواسطه ولا غرو لمثله أن يلتزم بحجيّه كلّ خبر بلغه سواء من الفاسق أو غير الفاسق إلاّ ما خرج بالدليل كما أجاب فى جوابه الثانى بذلك وكان متيناً .

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۹۹ .

وأمّا الجواب الثـالث: فلاـ يتمّ فی جمیع الموارد، لأنّه یرد علیه طرداً وعکسـاً أی لاـ یکون جامعـاً للأفراد ولاـ مانعاً الأغیار، لأنّ العقلاء لاـ یعملون بخبر الفاسق الـذی لا یحترز من الکـذب، یعنی بأن یکون الوضع علی نحو لو اعتمـدوا علیه لعـدّ عملهم عملاً صـادراً عن سـفاهه وجهاله کما أشار إلیه فی ذیل الآیه؛ لأنّ المراد من الفسق هنا لیس مطلق الفسق، بل لعلّ المقصود ما کان من هذا القبیل، ففی مثله لا یعملون العقلاء لولا الردع أیضاً کما لا یخفی، هذا من ناحیه.

ومن ناحیه اُخری: إنّ هـذا الکلام لا یجری فی حقّ من کان فی أوّل بلوغه أو المجنون حین إفاقته ولم یرتکب معصـیه، حیث أنّ العقلاء یعملون بقولهما لولا الردع، فلا یکون خروجهما تخصّصاً، وإن سلّمنا ذلک فی حقّ الصغیر والمجنون، فالأولی هو التسلیم بمقتضـی المفهوم – لو سـلّمنا دلالته علی ذلک – بأن یکون الخبر غیر الفاسق حجّه، إلّا أنّ الإشـکال فی أصل المسأله کما یظهر لک إن شاء اللّه تعالی.

التقریر الثالث: هو الـذی ذکره المحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار» بـدعوی ظهور الآیه فی أنّ التخصـیص یقتضـی هذا التبیّن بهذا العرض إنّمـا هو بالإضافه إلی عرض آخر وهو بالإضافه الخبر إلی العادل، ومن المعلوم أنّ لازم ذلک هو حجّیه قول العادل، وإلّا لکـان فیه أیضاً اقتضاء التبیّن، بل ولعلّ هـذه الجهه هی العمـده فی الانتقال إلی العرض، حیث أنّ الآیه فی مقام تمییز الحجّیه عن غیرهـا، ومـا یجب فیه التبیّن عن مـا لاـ یجب، لاـ أنّ سرّ الانتقال هو عـدم الاقتضاء فی الـذات المزبوره للتبیّن، وانحصار مقتضـیه بالخبر الفاسق؛ کی یستشکل علیه :

تارهً: بأنّ لازم عـدم حجّیه قول الفاسق، هو عـدم وجود الاقتضاء للحجّیه فی ذات الخبر المعروض بهذه الإضافه، الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبیّن

أیضاً ، فلا یثبت بهذا التقریب حینئذٍ انحصار مقتضی التبیّن بخصوص العرض دون الذات.

واُخری: بمخالفته لما علیه الأصحاب، من عدم اقتضاء الحجّیه لعنوان خبر الواحد بما هو کذلک، لأنّ القائلین بالحجیّه بین قائلٍ بحجیّه خصوص خبر العدل، بلحاظ هذا الوصف الطارئ علیه، وبین قائلٍ بحجیّه خبر الموثّق بما هو کذلک، فلم یعهد من أحدهم القول بالحجیّه لذات الخبر الواحد بما هو کذلک، وإلاّ لزم منه القول بحجیّه کلّ خبرٍ لم یتّصف بکونه صادراً عن الفاسق، عند من یقول بجریان الأصل فی مثله من الاعدام الأزلیّه، ولم یلتزموا بذلک ما لم تحرز العداله، وهذا بخلاف ما ذکرنا. إذ علیه یتمّ تقریب الاستدلال من دون أن یرد علیه شیءٌ من الإیرادین المذکورین، وإن لم یکونا خالیین عن الإشکال أیضاً، وإن شئت فاجعل ذلک تقریباً ثالثاً للوصف غیر ما ذکر(۱).

ویرد علیه أوّلاً: أنّ هذا التقریب إنّما یصحّ لو لم نقل بوجود الواسطه بین الفاسق والعادل، وإلاّ لا وجه للقول بأنّ ذکر الفاسق کان لبیان حجّیه خبر العادل، بل لازمه هو حجّیه کلّ خبر غیر الفاسق، فلا یکون حینئذٍ الانتقال لإفهام عرضٍ دون عرض کما هو أساس کلامه.

وثانیاً: القول بأنّ عروض الفسق یقتضی التبیّن، لیس لازمه عدم وجود الاقتضاء للحجیّه فی ذات الخبر الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبیّن، لما قد عرفت منّا من إمکان أن یکون مقتضی الذات بحسب ملاحظه الأصل العقلائی من العمل بالخبر والحمل علی الحجّیه وصدقه، إلاّ أن یعرضه ما یقتضی خلافه وهو

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۱۰ .

الفسق، فيفهم حينئذٍ أنّ ما هو المقتضى للتبيّن ليس إلاّ الفسق.

ويظهر من ذلک الجواب ثالثاً: عمّا قاله أخيراً من مخالفه ذلک لبناء الأصحاب، لأنّه يلزم على هذا القول حجّيه كلّ خبر لم يكن خبراً فاسقاً، لأنّه على القول بعدم الواسطه، فليس خبر غير الفاسق إلاّ العادل، فهو حجّه قطعاً .

وأمّا بناءً على القول بالواسطه فلعلّ وجه عدم الحجّيه فى كلّ خبر كان لأجل أمرٍ آخر نتعرّض له قريباً إن شاء اللّه تعالى.

أقول: وإن كان مقتضى مفهوم الوصف مثلاً على هذا التقريب هو حجّيه كلّ خبر، يصل الدور إلى التعرّض لأصل الإشكال فى عدم دلاله الآيه على مفهوم الوصف فى حجّيه خبر العادل، وهو عباره عمّا ذكرنا تفصيله فى باب مفهوم الوصف، وهو أنّ تعليق الحكم على الوصف وإن كان يُشعر بعليّته قطعاً، وإلاّ ـ لكان ذكره لغواً، إلاّ ـ فى بعض الموارد، إلاّ ـ أنّ إثبات ذلک المقدار لا يكفى فى إحراز حجّيه كلّ خبر أو خبر العادل، بحيث لا نحتاج إلى التبيّن ولو من جهه شرطٍ آخر مفقود فيه.

وبعباره اُخرى: تعليق الحكم على الوصف لا ـ يثبت كون الوصف هو العلّه التامّه للحكم، وليس للحكم علّه اُخرى غير ذلک الوصف، خصوصاً فيما لم يكن الموصوف مذكوراً، لأنّه من الواضح إذا قيل: (أكرم العالم) كان الوجه والعلّه لوجوب إكرامه هو علمه لا إنسانيّته، وإلاّ لكان ذكر الوصف لغواً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون إكرام الرجل واجباً لأجل هاشميّته أو غير ذلک، حتّى يقال إنّ مقتضى المفهوم انحصار وجوب الإكرام للعلم فقط دون غيره، هكذا يكون فى المقام، فلا منافاه بأن يكون وجوب التبيّن معلولاً لوجود الفسق فى المخبر،

أو كونه واحداً إذا فرض كون المخبر عادلاً ، بأن يحتاج عدم وجوب التبيّن إلى شرطين:

أحدهما: عدم الفسق، والآخر: تعدّد المخبر، ولو كان المخبر عادلاً.

وهذا أمرٌ حسن مطلوبٌ عند العقلاء كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مفهوم الوصف فى الآيه عاجزٌ عن إثبات حجّيه خبر العادل أو مطلق الخبر الواحد، خلافاً للمحقّق العراقى وبعض آخر من التمسّک بذلک .

***

الدليل الثالث: مفهوم الوصف الخاصّ

وهو بأن يُقال: لو سلّمنا عدم ثبوت مفهومٍ لمطلق الوصف المعلّق عليه الحكم، خصوصاً فيما إذا كان الموصوف غير مذكور فى اللّفظ، لكن هنا لابدّ من الحكم بثبوت المفهوم لوجود خصوصيّه فى خصوص لفظ الفسق، حيث يفيد هذا اللّفظ للسامع أنّ وجه إيجاب التبيّن كان لفسقه، بحيث لو لم يكن كذلك لما حكم به، كما يؤيّد هذا الاستشعار ذكر التعليل فى الآيه، فكأنّ الآيه فى صدد بيان أنّ الفسق كان من شأنه عدم الاعتناء بخبر الفاسق، والشخص المتّصف بهذا الوصف عند إخباره، بخلاف ما لو لم يكن المخبر فاسقاً، فيصحّ خبره من دون تحقيق وفحص، وليس المراد من المفهوم إلاّ هذا .

أقول: ولكنّه مخدوش بما قد عرفت من أنّه برغم صحّه كون الوصف مقتضياً للإيجاب ولو بلحاظ اقتضاء نفس الوصف، مضافاً إلى النسبه الحاصله والربط الواقع بين الحكم والوصف، لكن هذا المعنى أمرٌ صحيح فى مرحله إثبات الحكم عند وجود هذا الوصف حيث يكون تحقّقه فيه متأكّداً بأمرين:

أحدهما: بنفس التعليق كما هو كذلك فى كلّ الموارد.

والآخر: من جهه نفس وصف الخاصّ وهو الفسق.

وأمّا تأثير ذلك فى ناحيه نفى الحكم عند انتفائه على نحوٍ لا يكون شيئاً آخر شرطاً فى نفيه، غير مستفادٍ منه، حتّى يُقال بوجود المفهوم ويكون حجّه، بل قد يؤيّد ما ذكرنا أنّ كثيراً من الأحكام تتعلق على الموضوعات المتّصفه بأوصاف مختلفه، ولا نرى توقّف العقلاء فى العمل فيها بملاحظه التعارض فى مفاهيمها، كما ترى بأنّ المولى يأمر عبده بإكرام العلماء والسادات والضيوف من خلال أدلّه

متعدّده، ولا يتوهّم أحدٌ بكون ذلك من المتناقضات والمتعارضات بينها، وليس ذلك إلّا لما ذكرنا من الوجه.

وبالجمله: الأخذ بمفهوم الوصف بأىّ قسمٍ منه لإثبات حجّيه خبر العادل مشكلٌ جدّاً كما عليه المحقّق النائينى والخوئى خلافاً للمحقّق العراقى رحمهم الله حيث التزم بوجود المفهوم فيه.

***

الدلیل الرابع: المناسبات الحالیّه والمقالیّه

والمراد فیها استفاده المفهوم فی الآیه الشریفه باعتبار قیام المناسبه العرفیّه فی ملاحظه المناسبه بین الفسق والتبیّن ، بحیث یظهر عند العرف أنّ وجه الإتیان به فی الکلام کونه علّه، فعلی هذا لا یمکن أن یکون غیره علّه، وإلاّ لزم أحد المحذورین:

إمّا أن یکون المعلول موجوداً بعلّته السابقه ومتحقّقاً ثانیاً وهو مَحال.

أو أن یکون المعلول معلولاًلعلّتین مستقلّتین فیعرضٍ واحد،وهو محال أیضاً.

فلا محیص إلاّ القول بأنّ تمام العلّه لتحقّق الحکم هو الفسق، لأجل قیام المناسبه بینه وبین الحکم.

توضیح ذلک: نفس الخبریّه إن اقتضت سابقاً وجوب التبیّن، فالحکم به علی التعلیق یوجب المحذور الأوّل، وإن کان علّه اُخری غیر الفسق علّهً لوجوب التبیّن فی عرض تعلیق الحکم علی الوصف، لزم المحذور الثانی، فهما باطلان والثالث من الوجوه هو صحیح، وهو المطلوب.

أجاب عنه المحقّق الحائری فی دُرره ما هو لفظه:

(بأنّ الحقّ أن یُقال: إنّ المناسبه وإن کانت محقّقه، لکن لا یفهم من القضیّه أنّ وجه وجوب التبیّن فی خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه، أو من جهه کونه ملازماً لعدم حصول العلم غالباً، فحینئذٍ یتردّد العلّه بین أمرین:

أحدهما: وصف الفسق.

والثانی: عدم حصول العلم.

ولازم الأوّل حجّیه خبر العادل، ولازم الثانی اشتراک خبر العادل الغیر

المفید للعلم، مع خبر الفاسق کذلک، فی عدم الحجّیه)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولکن الإنصاف عدم تمامیّه هذا الجواب، لأنّه لو کان ملاک الأمر لإیجاب التبیّن فی الواقع هو أصل الخبر غیر المفید للعلم، فلا وجه لذکر خصوصیّه الفسق فیه، بل کان الأوجه أن یُقال: إن جاءکم مخبرٌ بنبأٍ حاله کذا فتبیّنوا، إلّا أن یرجع إلی القول بأنّ ذکر الفاسق کان لإفهام فسق الولید بالخصوص، ولکن لا فائده لإراده مثل هذا التفهیم .

إذا لم یکن الفسق دخیلاً فی أصل الحکم، مضافاً إلی بُعد أصل هذه الدعوی، کما اعترف بذلک نفسه الشریف فی حاشیته فی ذیل هذه الصفحه، بل وهکذا اعترف إلی بُعد کون وجه الحکم بالتبیّن هو عدم حصول العلم بهذا الخبر.

فالأولی فی الجواب أن یُقال: بأنّه لا إشکال فی کون العلّه فی هذه القضیّه والجمله هو نفس الفسق، ولا یکون قبله ولا معه علّه اُخری، إلاّ أنّ هذه ثابته فی طرف إیجاب الحکم لا فی ناحیه نفیه، أی لا یستفاد منه کون العلّه فی طرف نفی وجوب التبیّن هو انتفاء الفسق فقط، بأن یکون المخبر للخبر عادلاً فقط، بل قد یمکن أن یکون وجه عدم وجوب التبیّن مرتبطاً بأمرین أو أزید من تعدّد المخبر، وحصول الوثوق من خبره، وغیر ذلک من المحتملات، وتلک المناسبه المدّعاه لا تکون مانعه عنه کما لا یخفی، فتأمّل فإنّه دقیق.

***

۱- درر الفوائد: ج۲ / ۳۸۳ .

الدلیل الخامس: اقتضاء التعلیل

أقول: اعتمد المحقّق الحکیم رحمه الله فی «حقائق الاُصول» علی هذا الوجه، حیث قال:

(رابعها: من جهه التعلیل فی الآیه الشریفه بمخافه الوقوع فی الندم، وخبر العادل لا یخاف من الوقوع فی الندم من العمل به؛ لأنّ الندم إنّما یحسن إطلاقه علی ارتکاب ما لا یحسن فعله عند العقلاء، کالاعتماد علی خبر الفاسق، ولا کذلک الاعتماد علی خبر العادل ولو انکشف کونه مخالفاً للواقع)، انتهی کلامه(۱).

وأجاب عنه رحمه الله : بأنّه منوطٌ علی کون الجهاله بمعنی السفاهه، وهو خلاف لمورد نزول القرآن فی حقّ الولید بن عُقبه لعنه اللّه، إذ لا ریب فی أنّه لم یکن به سفاهه، وأمّا لو کان المراد من الجهاله هو عدم العلم، فلا إشکال فی أنّ الخبر العادل غیر مفید للعلم، فالتعلیل بأنّه موجبٌ لإصابه القوم بجهاله أی عدم العلم یشمل مثل خبر العادل أیضاً، فلا یفید التعلیل حجّیه خبر العادل.

ولکن یرد علی کلامه: بأنّ الجهاله :

۱ - لو کان بمعنی السفاهه، فلم یکن بمعناه المصطلح الحقیقی، بل بمعنی ما لا ینبغی الرکون والاعتماد علیه، والولید بن عقبه کان فسقه علی نحوٍ لا ینبغی الاعتماد علی قوله لا أن یکون بنفسه سفیهاً.

وأمّا وجه اعتماد الصحابه علیه، کان إمّا لعدم اطّلاعهم علی فسقه، أو کان بواسطه غفلتهم عن ذلک، فلذلک أخبرهم اللّه بذلک، بأن ترتّب الأثر علی کلامه موجبٌ للندامه لکونه فاسقاً، فعلی هذا یکون مفاد التعلیل أیضاً حجّیه خبر العادل.

۱- حقائق الاُصول: ج۲ / ۱۱۵ .

۲ - وأمّا إن كـان المراد من الجهـاله هو عـدم العلم، لزم منه هو عـدم حجّيه خبر العادل أيضاً، فلابـدّ من دفعه كما سـيذكره عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

هذا كلّه تمام الكلام فى الوجوه الخمسه التى اُقيمت للدلاله على استفاده المفهوم من آيه النبأ، بحسب حال الاقتضاء، فالآن يصل الدور إلى البحث المانع لذلك المفهوم، لو فرغنا من وجوده والتزمنا به استناداً إلى أحد الوجوه الخمسه السابقه، فنقول:

ما يمكن أن يكون مانعاً لإثبات حجّيه خبر العادل من آيه النبأ هو اُمور ووجوه، فنقول مستعيناً باللّه العلىّ العظيم:

موانع ثبوت المفهوم فی آیه النبأ

المانع الأوّل: الإشکالات الوارده علی آیه النبأ

أقول: أشار إلی هذا المانع الشیخ الأنصاری قدس سره فی رسائله، ووصفه بأنّه مانع لا یمکن الذبّ عنه، ولعلّ أحسن من قرّره هو المحقّق النائینی رحمه الله حیث قال: (إنّ المفهوم فی الآیه علی تقدیر ثبوته یکون معارضاً بعموم التعلیل فی ذیل الآیه، وهو قوله تعالی: «أَنْ تُصِیبُوا قَوْما بِجَهَالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ»، فإنّ المراد من الجهاله عدم العلم بمطابقه المخبر به للواقع، وهو مشترکٌ بین خبر العادل والفاسق، فعموم التعلیل یقتضی وجوب التبیّن عن خبر العادل أیضاً، فیقع التعارض بینه وبین المفهوم والترجیح فی جانب عموم التعلیل، لأنّه أقوی ظهوراً من ظهور القضیّه الشرطیّه، ونحن نزید القضیّه الوضعیّه فی المفهوم خصوصاً مثل هذا التعلیل الذی یأبی عن التخصیص کما لا یخفی.

وما یقال: من أنّ النسبه بین المفهوم والتعلیل العموم والخصوص المطلق، فإنّ المفهوم یختصّ بخبر العدل الغیر المفید للعلم؛ لأنّ الخبر المفید للعلم خارجٌ عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع فی القضیّه هو الخبر القابل لأن یتبیّن عنه، وهو ما لا یکون مفیداً للعلم، فالمفهوم خاصٌّ بخبر العدل الذی لا یفید العلم، والتعلیل عامٌّ لکلّ ما لا یفید العلم، فلابدّ من تخصیص عموم التعلیل بالمفهوم، وإلّا یبقی المفهوم بلا مورد، کما هو الشأن فی جمیع موارد العموم والخصوص.

فضعیفٌ غایته، فإنّ لحاظ النسبه بین المفهوم والتعلیل فرع ثبوت المفهوم للقضیّه الشرطیّه .

والمـدّعی أنّ عموم التعلیـل یمنع عن انعقـاد الظهور للقضـیّه فی المفهوم، فلاـ یکون فیها مفهومٌ حتّی یخصّـِص عموم التعلیل به، خصوصـاً فی مثل المقام ممّا کان التعلیل متّصـلًا بالقضـیّه الشـرطیّه، فإنّ احتفاف القضـیّه بالتعلیل یوجبُ عـدم ظهور القضـیّه فی کونها ذات مفهوم.

وعلی فرض تسلیم ظهورهـا فی المفهـوم مع اتّصـال التعلیـل بهـا، لابـدّ من رفع الیـد عن ظهورهـا، لأـنّ عموم التعلیـل یـأبی عن التخصـیص، فـإنّ إصـابه القوم بالجهاله لا تُحسن فی حالٍ من الحالات، وهـذا لا ینافی التسالم علی جواز تخصـیص العام بمفهوم المخـالف، کمـا أوضـحناه فی بحث العـام والخاصّ، فإنّ ذلک یختصّ بما إذا کان العام منفصـلًا عن القضـیّه التی لا تکون ذات مفهوم، ولم یکن للعام علّه لما تضـمّنته القضـیّه من الحکم لا فی مثل المقام بما کان العامّ متّصلًا بالقضیّه وکان علّه للحکم، فإنّ المعلول یتبع العلّه فی العموم والخصوص، فلا یبقی مجالٌ لثبوت المفهوم للقضیّه الشرطیّه، هذا) انتهی کلامه(۱).

وأجاب رحمه الله عنه أوّلاً: بما قلنا سابقاً بأنّ هذا الإشکال: (إنّما یصحّ لو کان المراد من الجهاله عدم العلم، مع إمکان أن یکون معناً هو السفاهه، وهو المائز بین خبر العادل والفاسق، إذ الاعتماد علی الأوّل لیس بجهاله وسفاهه، بخلاف الثانی.

فإن قیل: کیف یمکن توجیه عمل الصحابه بالاعتماد علی قول الولید بن عقبه فی الحرب، والمفروض أنّ الاعتماد علیه سفاهه ؟

فأجاب: بـأنّه قـد یرکن الشـخص إلی مـا لاـ ینبغی الرّکون إلیه غفلهً أو لاعتقـاده عـداله المُخبِر، فنزلت الآیه الشـریفه للتنبیه علی غفلتهم، أو لسلب اعتقادهم عن عداله الولید.

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷۰ .

ثمّ أجـاب عنه ثانيـاً: على فرض قبول معنى الجهاله بمعنى عـدم العلم بمطابقه الخبر للواقع، ولكن لا معارضه بين المفهوم وعموم التعليـل؛ لأـنّ المفهوم يكون حاكمـاً على العموم، لأـنّه يقتضـى إلغاء احتمال مخالفه خبر العادل للواقع، وجعله محرزاً له وكاشـفاً عنه، فلا يشـمله عموم التعليل، لا لأجل تخصـيصه بالمفهوم لكى يُقال إنّه يأبى عن التخصـيص، بل لحكومه المفهوم عليه، فليس خبر العـدل من أفراد العموم، لأـنّ المفهوم يقول بأنّ خبر العـدل علمٌ فى عالم التشـريع، فلا يقع التعارض بينهما حينئـذٍ؛ لأنّ دليل المحكوم لا يعارض دليل الحاكم، ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم، أو كانت النسبه بينهما العموم من وجه؛ لأنّ دليل الحاكم متعرّض لعقد وضع المحكوم إمّا بتوسـعه الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضـيّقه بإخراج ما ليس بخارجاً عنه كما ذكر فى محلّه.

فإن قلت: إنّ ذلک کلّه فرع ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيّه، والمدّعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّه فى المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهّم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّه ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأـوّلى فى المفهوم ممّـا لاـ سبيـل إلى إنكاره، وبالبيان المتقـدّم ظهر أنّه لا منافاه بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّه لاـ يقتضـى تخصـيص، بـل العموم على حـاله والمفهوم يوجبُ خروج خبر العـادل من موضوعه، لا من حكمه، ولا يكاد يمكن أن يتكفّـل العـام بيـان موضوعه من وضعٍ أو رفع، بـل إنّمـا يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذى هو الموضوع فى العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما.

فظهر أنّ التفصّي عن الإشكال لاـ يحتاجُ إلى القول بأنّ المراد من الجهاله ما يقابل الظنّ الاطمئنانی، فالآیه تـدلّ علی حجّیه کلّ ظنّ اطمئنانی، کما أفاده الشیخ قدس سره ، فإنّ ذلک تبعیدٌ للمسافه، مع إمکان التفصّی عن الإشکال بوجهٍ أقرب وهو ما تقدّم، فتأمّل جیّداً)، انتهی کلامه(۱).

أقول: أجاب المحقّق الخمینی رحمه الله عن الجوابین حسبما جاءفیتقریرات درسه:

قال فی معرض مناقشته عن الجواب الأوّل :

(وثانیاً: إنّ جعل الجهاله بمعنی السـفاهه، أو ما لا ینبغی الرکون إلیه کما أوضـحه تبعاً للشیخ الأعظم غیر وجیه، بل المراد منها هو عـدم العلم بـالواقع، ویـدلّ علیه جعلها مقابلاً للتبیّن بمعنی تحصـیل العلم وإحراز الواقع، ومعلومٌ أنّ الجهاله بهـذا المعنی مشترکٌ بین خبری العـادل والفـاسق، بـل لا یبعـد أن یُقال إنّ الآیه لیست بصـدد بیان أنّ الخبر الفاسق لا یُعتنی به، لأنّ مناسـبات صـدرها وذیلهـا وتعلیلها موجبه لظهورها فی أنّ النبأ الـذی له خطرٌ عظیم وترتیب الأثر علیه موجبٌ لمفاسـد عظیمه، والنـدامه کإصابه قومٍ ومقاتلتهم لابدّ من تبیّنه والعلم بمفاده، ولا یجوز الإقدام علی طبقه بلا تحصیل العلم، لا سیّما إذا جاء به فاسقٌ.

فحینئـذٍ لابـدّ من إبقاء ظاهر الآیه علی حاله، فإنّ الظاهر من التبیّن طلب الوضوح، وتحقیق صدق الخبر وکذبه، کما أنّ المراد من الجهاله ضدّ التبیّن، أعنی عدم العلم بالواقع لا السفاهه.

ولو فرض أنّها إحـدی معانیها مع إمکان منعه لعدم ذکرها فی جمله معانیها فی المعاجم ومصادر اللّغه، ویمکن أن یکون إطلاقها کما فی بعض کتب اللّغه

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷۳ .

لکونها نحو جهالهٍ، فإنّ السفیه جاهلٌ بعواقب الاُمور لا أنّها بعنوانها معناها.

ثمّ إنّه علی ما ذکرناه فی معنی الآیه لا یلتزم فیها التخصیصات الکثیره علی فرض حملها علی العلم الوجدانی کما قیل بلزومها، فتدبّر جیّداً)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی علیک أنّ کون معنی الجهاله بمعنی السفاهه بحسب اللّغه غیر معلوم کما اعترف به الشیخ الأعظم فی رسائله فی مقام الرّد علیه، إلّا أنّ استعمال لفظ الجهاله فی مورد السفاهه عند العرف أمرٌ شائع ذائع، ومن الواضح أنّ السفاهه المستعمله هنا لو قلنا بها لیس المراد منها معناها الحقیقی؛ أی کون العامل به حقیقهً سفیهاً، بل المقصود منها هو إسناد ذلک إلیه بواسطه صدور عملٍ منه لا ینبغی أن یصدر عنه بما أنّه عاقل، کما وردت الإشاره إلی ذلک فی قوله تعالی: «سَیَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنْ النَّاسِ مَا وَلاَّـهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمْ الَّتِی کَانُوا عَلَیْهَا»(۲) الآیه، وتکرّرها فی هذه السوره لاُمور صدرت عن المنافقین وأهل الکتاب بما لا ینبغی صدورها عمّن یفکّر فی الاُمور وعواقبها، ومثل ذلک نقول هنا، أی :

تارهً: یکون نفس العمل بخبر الفاسق عملاً سفهیّاً، وهو غیر مقصود فی المقام لأنّ العمل بخبر الفاسق فی جمیع الموارد لیس علی ذاک الحدّ بأن یکون عملاً متّصفاً بالسفاهه کما (لما) نشاهد کثیراً من الناس خصوصاً فی زماننا هذا من کثره الفَسَقه بل أکثرهم کذلک، ومع ذلک یعتنون کلّ واحدٍ منهم بخبر الآخر، بل حتّی العدلاء منهم یعتنون فی اُمور معاشهم ومعایشهم علی أفکار الفَسَقه الفجره، ولا یعدّون العمل عملاً موصوفاً بالسفاهه.

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۸۱ .

۲- سوره البقره: الآیه ۱۴۲ .

واُخرى: يكون المورد على نحوٍ كان العمل بخبر الواحد للفاسق والاعتماد عليه فى ذلك عملاً موصوفاً بالسفاهه، لأهميّه المورد، وشدّه أمر القضيّه، ففى مثل ذلك لو نُسب العمل إلى السفاهه لم يكن بعيداً، كما احتمله بعضٌ على ما هو المحكى فى كلام الشيخ الأعظم قدس سره ، ولعلّ مورد الآيه كان كذلك، لأنّ المقاتله مع عدّه كثيره من الناس وهم طائفه بنى المصطلق، وأخذ الأسرى منهم، وإهراق الدماء بواسطه الخبر الواحد، خصوصاً مع كون مخبره فاسقاً كالوليد، كان العمل سفيهاً بأشدّ السفاهه عند العقلاء، ولذلك أرشدهم اللّه بواسطه إخبارهم به بإنزال هذه الآيه.

غايه الأمر،قد اتّضح بذلك بعد التبيّن كيفيّه شدّه فسق الوليد، حيث قد توطّن نفسه الخبيث على إراقه دماء كثيره لحقده الذى كان بينه وبينهم فى الجاهليّه.

فبناءً على هذا لا يكون حمل لفظ (الجهاله) على معنى السفاهه المستعمله عند العرف المستند تارهً على القول كما فى آيه القبله، واُخرى إلى العمل كآيه النبأ، حيث كان إصابه القوم متكئاً إلى إخبار المخبر الواحد فى الأمر العظيم، خصوصاً ما إذا كان فاسقاً، عملاً متّصفاً بالسفاهه، خالياً عن الوجه، ولا يتفاوت فيه كون المخبر عادلاً أو فاسقاً، إذا كان المورد من الاُمور المهمّه، فحينئذٍ لا تكون الآيه مع هذا البيان، ولو كانت الجهاله بمعنى السفاهه، مشتمله على المفهوم، لما قد عرفت من لزوم التبيّن فى الاُمور المهمّه لكلّ خبرٍ واحد سواء كان عادلاً أو فاسقاً.

نعم، يصحّ الأخذ بالمفهوم فى خبر العادل بالحجيّه فيما إذا لم يكن فى الاُمور المهمّه إن قلنا بحجّيه مفهوم الشرط).

هذا كلّه تمام الكلام فيما يرد على الجواب الأوّل للمحقّق النائينى رحمه الله .

قال المحقّق الخمينى قدس سره فى معرض مناقشته عن الجواب الثانى:

(وفيه أوّلاً: فلأنّ التعليل مانعٌ عن المفهوم فى المقام بلا إشكال، لا لما ذكره المستشكل من أقوائيّه التعليل، بل السرّ ما وافاك من أنّ دلاله الشرطيّه على المفهوم، واستفاده ذلك من تلك القضيّه، مبتيّه على ظهور الشرط فى القضيّه فى كونه علّه منحصره، بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، وأمّا إذا صرّح المتكلّم بالعلّه الحقيقيّه، وكان التعليل أعمّ من الشرط، أو كان غير الشرط، فلا معنى لاستفاده العليّه فضلاً عن انحصارها، فلو قال: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه)، ثمّ صرّح أنّ العلّه إنّما هو علمه، فنستكشف أنّ المجىء ليس علّه ولا جزء منها، وهذا واضح جدّاً، وهو أيضاً من الإشكالات التى لا يمكن الذبّ عنه، وقد غفل عنه الأعلام فلا وقع لما أفادوه فى دفعه.

إلى أن قال: وثالثاً: إنّ جعل المفهوم حاكماً على عمومه - مضافاً إلى عدم خلوّه من شبهه الدور، فإنّ انعقاد ظهور القضيّه فى المفهوم، فرع كونه حاكماً على عموم التعليل، وكون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجوده - إنّ الحكومه أمرٌ قائم بلسان الدليل، ومعلومٌ أنّ غايه ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل أو وجوبه، وأمّا كونه بمنزله العلم، وأنّه محرِز الواقع، وأنّه علم فى عالم التشريع فلا يدلّ عليه المفهوم .

نعم، لو ادّعى أنّ مفهوم قوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ .. إلى آخره»، هو عدم وجوب التبيّن فى خبر العادل لكونه متبيّناً فى عالم التشريع، لكان للحكومه وجهٌ، لكنّه غير متفاهم عرفاً)، انتهى كلامه(۱).

۱- تهذيب الأُصول: ج۲ / ۱۸۱ .

ویرد علیه أوّلاً: بأنّ ورود شبهه الدور هنا یکون فرع وجود التعارض بین وجود المفهوم وعموم التعلیل، حتّی یتحقّق ملاک التوقّف، لیقال حینئذٍ بأنّ وجود کلّ واحدٍ موقوف علی عدم الآخر، وهو دورٌ، وأمّا إذا سلّمنا کون لسان المفهوم فی الدلیل بیان کون خبر العادل علمٌ تعبّداً مثلاً فیکون مفاد المفهوم حینئذٍ من أوّل الأمر غیر متعارض مع عموم التعلیل، فلا یکون وجوده حینئذٍ موقوفاً علی عدم عموم التعلیل ولو بالتخصیص، حتّی یقال بهذا الإشکال، نظیر ما لو فرض کون الخبر علماً وجدانیّاً کالخبر الواحد المحفوف بالقرینه، فکما أنّه خارجٌ عن عموم التعلیل لأجل کونه متبیّناً ذاتاً، هکذا یکون الخبر الواحد العلمی التعبّدی، فشبهه الدور مندفعه جدّاً .

وثانیاً: أنّه قد سَلّم وجود المفهوم بلسان الحکومه، إن ادّعی کونه هو عدم وجوب التبیّن فی خبر العادل، لکونه متبیّناً فی عالم التشریع.

ونحن نردّ علیه: بأنّ لسان المفهوم لیس بیان أنّ خبر العادل متبیّنٌ ذاتاً حتّی یکون لسانه هذا بصوره الحکومه، وشارحاً لدلیل المحکوم بإدخال ما لیس داخلاً فیه، مثل قوله علیه السلام : «الفقّاع خمرٌ استصغره النّاس»، حیث یکون هذا الدلیل ناظراً إلی إدخال الفقاع الذی لیس بخمر حقیقهً فی الخمر من حیث ترتیب الأثر علیه شرعاً، أو إخراج ما لیس بخارجٍ عنه لولاه، مثل قوله: «لا ربا بین الوالد والولد»، حیث إنّه یعلم قطعاً کون الرِّبا بینهما رباً حقیقهً، إلاّ أنّ الشارع قد أخرجه عنه من حیث الأثر، فهو عباره عن الحکومه.

هذا بخلاف ما نحن فیه، حیث إنّ نفس المفهوم لا یتکفّل هذا المعنی؛ أی بأنّ خبر العادل متبیّنٌ، بل لابدّ من إثبات ذلک من دلیل خارجی، ویکون لسان هذا

المفهوم أنّه لاـ يجب فيه التبيّن، فهو بنفسه لولاـ دليـل خـارجى على ذلـک يكون معارضـاً لعموم التعليل، فإثبات الحكومه حينئذٍ يكون محلّ تأمّل بخصوص هذا المفهوم، حتّى لو كان المدّعى هو ما ذكره كما لا يخفى.

ثمّ مضافـاً إلى أنّه لو كـان المفهوم بصوره الحكومه على هـذا التقـدير، يسـتلزم تحقّق شـبهه الـدور على مـا قـاله فى صوره كون المفهوم مفيـداً للعلم التعبّـدى، فـأىّ فرقٍ بين مـا سـلّمه هنـا وبين ما ذكره آنفاً، إلّا أن يكون مقصوده تصوير الحكومه لولا شـبهه الدور.

أقول: ثمّ إنّه بقى هنا ملاحظه أنّ المفهوم هل يفهم منه كون خبر العادل علماً تعبّداً فلا حاجه للتبيّن فيه أم لا يستفاد منه ذلک ؟

فقد يُقال: بعدم استفاده ذلک منه، كما عن المحقّق العراقى فىنهايته حيث قال:

(نعم يمكن المناقشه فى تقرير الحكومه بوجهٍ آخر، وحاصـله منع اقتضاء المفهوم فى المقام لتتميم الكشف بلحاظ وجوب التبيّن، حيث إنّه لا طريق على التنزيل المزبور فى طرف المفهوم إلّا من جهه نفى وجوب التبيّن المسـتفاد من المفهوم، وبعـد كون العلم بتتميم الكشف فى رتبه متأخّره عن إحراز عـدم وجوب التبيّن، يسـتحيل كون نظر تتميم الكشف فى إثبات الإحراز إلى مثل هـذا الأثر، ومعه فلابدّ وأن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل فى الرتبه السابقه عن إحراز تتميم الكشف بمناط التخصيص، لأنّ فى تلـک المرتبه لاـ يكون تتميم كشف فى الـبين، حتّى يتمّ معه الحكومه، فلو قيـل حينئـذٍ بعـدم وجوب التبيّن، لابـدّ وأن يكون بمناط التخصيص.

لا يُقال: إنّه كذلک إذا كان التنزيل ثبوتاً فى الرتبه المتأخّره عن إحراز عدم

وجوب التبیّن، ولیس المقصود ذلک، بل المقصود هو کشف عدم وجوب التبیّن عن إطلاق التنزیل فی الرتبه السابقه کشفاً إنیّاً، وعلیه فلا یتوجّه الإشکال المزبور لتمامیّه الحکومه المزبوره فی المرتبه السابقه.

فإنّه یقال: العبره فی الحکومه إنّما هی بکیفیّه دلاله الدلیل وکشفه عن المعنی المراد، وبعد فرض کون الکشف المزبور فی الرتبه المتأخّره عن إحراز عدم وجوب التبیّن، یستحیل کون نظر تتمیم الکشف فی إثبات الإحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غیر ناحیه جهه تتمیم الکشف، فیستحیل حینئذٍ تقدیم المفهوم علی عموم العلّه بمناط تتمیم الکشف کما هو ظاهر)، انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: والذی یظهر من کلامه رحمه الله موافقته للمحقّق النائینی لإفهام المفهوم بکون خبر العادل علماً یعدّ تعبّداً لکن بالرتبه المتأخّره بعد حکمه ابتداءً بعدم وجوب التبیّن المستفاد من المفهوم، فلا یکون للمفهوم حینئذٍ لساناً بالذات حتّی یکون حاکماً علی عموم التعلیل کما ادّعاه المحقّق النائینی رحمه الله ، ولکنّ الإنصاف عدم تمامیّه کلامهما:

أمّا عدم اشتمال المفهوم بنفسه بکون خبر العادل علماً تعبّداً واضحٌ، إذ لسانه لیس إلّا عدم وجوب التبیّن لخبر العادل فقط، کما لا یفهم ذلک فی الرتبه المتأخّره بعد الحکم بعدم وجوب التبیّن فیه لإمکان أن یکون وجه عدم وجوب التبیّن فیه، هو استلزام الحکم بوجوب التبیّن فیه سدّ باب الأحکام غالباً، أو حصول العُسر والحرج فیالنظام،لأنّ تحصیل العلم فیجمیع الاُمور مشکلٌ، ولذلک حکم الشارع تسهیلاً للأمر بجواز الاتّکال علی خبر العادل، وإن لم یحصل منه العلم تعبّداً.

۱- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۱۵ .

نعم، یصحّ دعوی ذلک بالنظر إلی الدلیل الخارجی الذی ورد لنا بأنّ خبر الثقه أو العادل هو علم تعبّداً، أی الشارع نزّله منزله العلم الوجدانی، فحینئذٍ لا یکون المفهوم متکفّلاً إلّا لبیان عدم وجوب التبیّن، لکن علمنا من الخارج کون العلّه هی کونه علماً ومبیّناً تعبّداً، فحینئذٍ یأتی الإشکال الذی سبق ذکره من تحقّق التعارض بین المفهوم وعموم التعلیل، لعدم وجود الحکومه فی لسان المفهوم حتّی یتقدّم علی ظهور التعلیل، والأخیر حیث یکون بمنزله القرینه، مقدّمٌ علی المفهوم الذی یکون بمنزله ذی القرینه.

هذا، مضافاً إلی أنّه یتفرّع علی کون المراد من التبیّن هنا معلوماً، أنّه هل المقصود منه هو التبیّن الوجدانی الحقیقی الذی لا ینطبق إلّا علی العلم الوجدانی، أو أنّ المراد منه هو الأعمّ، الصالح انطباقه علی التبیّن التعبّدی، نظیر ما یحصل من خبر العدل والثقه؟

فإن کان المراد هو التبیّن الارتکازی العقلائی، کما علیه السیّد الحکیم رحمه الله فی حقائقه، فحینئذٍ لا یکون خبر العادل خارجاً عن عموم التعلیل، لأنّه لا یوجب حصول العلم الوجدانی.

وإن کان المراد هو الأعمّ، بحیث یدخل فیه التبیّن التعبّدی أیضاً، فلازمه خروج خبر العدل عنه بدلیل خارجی یدلّ علی کونه متبیّنٌ تعبّداً، لا بالمفهوم، فیکون خارج عنه تخصّصاً لا تخصیصاً، واحتمال الأوّل لا یخلو عن قُرب؛ لأنّه الأصل فی التعلیل عند العقلاء، فعلیه یکون خبر العدل مشترکاً مع خبر الفاسق فی عدم إفادته علماً حقیقهً، ممّا یوجب خروج آیه النبأ بهذا التقریب عن الدلاله علی حجّیه خبر العادل بواسطه التعلیل المذکور فی الذیل، بلا فرقٍ بین کون المراد من

الجهاله هو السفاهه، أو عدم العلم، إلّا فی إثبات حجّیه خبر العادل فی ما لا یحتاج إلی التبیّن العلمی، کما فی الاُمور غیر الخطیره والقضایا غیر المهمّه.

فـإن قیـل: یمکن فرض تحقّق الحکومه فی المقام وبین الأمرین المـذکورین، بأن یکون المفهوم حاکماً علی عموم التعلیل بما لا یرد علیه الإشکال الذی قرّرناه، وهذا ما ذهب إلیه المحقّق الخوئی رحمه الله فی مصباحه حیث قال ما خلاصته:

(إنّ الحکومه تکون علی قسمین:

قسم: أن یکون دلیل الحاکم شارحاً لدلیل المحکوم بالتصـرّف فی موضوعه تضـییقاً أو توسعهً ، وهذا النوع من الحکومه إنّما هو فیما إذا لم یکن الموضوع قابلًا للتعبّد...

القسم الثانی من الحکومه: ما إذا کان الموضوع بنفسه قابلًا للتعبّد بلا احتیاج إلی لحاظ أثر شـرعی، فیتعبّد بموضوع ولو لم یکن له أثرٌ شـرعی أصـلًا کالعلم، فإنّه یصحّ أن یعتبر الشارع أماره غیر علمیّه علماً، وإن لم یکن للعلم أثرٌ شـرعی أصـلًا، فیترتّب علی الأماره الآثار العقلیّه للعلم من التنجیز والتعذیر.

والمقام من هذا القبیل، فإنّه بعدما اسـتفدنا من المفهوم عدم وجوب التبیّن عن خبر العادل، یُستکشف منه أنّ خبر العادل قد اعتبر علمـاً للملازمه بینهمـا، فیکون خبر العـادل خارجـاً عن عموم التعلیـل وموضوعاً بالتعبّـد، وهو من الحکومه بهـذا المعنی الثانی لا بمعنی أنّ خبر العادل قـد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشـرعی، وهو عدم وجوب التبیّن عنه، فإنّه لیس من آثار العلم، بل لا معنی له إذ العلم هـو نفس التـبیّن، فلاـ یعقـل أن یکون عـدم وجوب التـبیّن من آثـاره، ومن هـذا النوع من الحکومه حکومه الأمـارات علی الاُصول العملیّه، وحکومه قاعده الفراغ

والتجـاوز على الاُصول الجاريه فى الشـبهات الموضوعيّه، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، مع قطع النظر عن لحاظ ترتّب الأثر وهو عدم وجوب التبيّن، فلاحظ وتأمّل)، انتهى كلامه(۱).

فيرد عليه أوّلاً: لو سلّمنا كون مقتضى استفاده عدم وجوب التبيّن هو كون خبر العادل علماً تعبّداً، لكن خروجه عن عموم التعليل من جهه كونه علماً تعبّداً فرع كون المراد من وجوب التبيّن هو التبيّن الأعمّ من الارتكازى، حتّى يشمل التعبّدى، ولكنّه أوّل الكلام لما قد عرفت كون الأصل فيه كونه ارتكازيّاً.

وثانياً: إنّا لا نُسلّم وجود الملازمه بين عدم وجوب التبيّن فى خبر العادل، وبين كونه علماً تعبّديّاً، لما قد عرفت من إمكان أن يكون وجه عدم وجوب التبيّن اُمور اُخرى قد ذكرناها مثل الاختلال فى نظام الأحكام وسدّ بابها غالباً وغيره.

وثالثاً: نفيه لكون عدم وجوب التبيّن من آثار العلم، لأنّه بنفسه متبيّنٌ، صحيحٌ بالنسبه إلى العلم الوجدانى لا التعبّدى، والمفروض هنا أنّ خبر العادل لايستلزم العلم الوجدانى حتّى يكون متبيّناً فى نفسه، فيمكن أن يكون جعل الشارع خبره علماً تعبّداً، من جهه عدم وجوب التبيّن، كما أنّ العلم الوجدانى لا يجب فيه التبيّن، ولو من جهه السالبه بانتفاء الموضوع؛ أى لأنّه متبيّنٌ فى نفسه وذاته، فما ذكره فى معنى الحكومه لا يمكن أن يكون طريقاً لاستخلاص كلام اُستاذه رحمه الله من الإشكال فى الحكومه.

أقول: ثمّ إنّ فى المقام إشكالاً آخر على تقرير الحكومه، لا بأس بذكره وما قيل فى ردّه، وهو أنّ كون المفهوم حاكماً على التعليل، لا يناسب مع كونه متفرّعاً

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۶۷ .

على المنطوق ومترتّباً عليه، لأنّ دلاله اللّفظ على المعنى الالتزامى فرع دلالته على المعنى المطابقى، كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخّرٌ رتبهً عن المنطوق تأخر المعلول عن علّته، وحيث أنّ المنطوق متأخّرٌ رتبهً عن التعليل لكونه معلولاً له، فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخّراً عن الشيء رتبهً لا يمكن أن يكون حاكماً عليه، هذا.

وقد أجاب عنه المحقّق الخوئى فى مصباحه أوّلاً: بأنّ التأخّر الرتبى كان فى دلاله القضيّه وكشفها للمفهوم دون نفس المفهوم، إذ حجّيه خبر العادل لا تكون متأخّره رتبهً عن عدم حجّيه خبر الفاسق، بل كاشفيّه القضيّه لها متأخّره، والحاكم هو نفس المفهوم، لا كاشفيّه القضيّه حتّى يرد عليه ما ورد.

وثانياً: لو سلّمنا تأخّره كذلك، وهو مانعٌ فى الحكومه بمعنى التضيّق والتوسعه، لا بالمعنى الثانى بأن يجعل المفهوم لسانه هو التعبّد بكونه خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، فهو يجامع مع تأخّر الرتبى.

وثالثاً: لو سلّمنا المانعيّه على كلا المعنيين، فهو إنّما يصحّ إذا كان التعليل مولويّاً ببيان كون المراد حرمه إصابه القوم بجهاله، وأمّا لو قلنا بإرشاديّته إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمَن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّيه خبر العادل يكون العمل به مأموناً من العقاب، ويكون خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وهذا هو مختارنا فى الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم ، ومنها التعليل فى آيه النبأ ، حيث إنّها إرشادٌ إلى حكم العقل(۱).

۱- مصباح الأُصول: ج۲ / ۱۶۹ .

أقول: وفی أجوبته الثلاثه إشکال :

فأمّا عن الأوّل: بأنّ المفهوم وهو حجّیه خبر العادل:

تارهً: یفرض وجودها فی الخارج معلوماً ولو بدلیلٍ آخر، غایه الأمر کشفها بالمفهوم من هذه القضیّه الشرطیّه منوط علی هذا الدلیل، فلما ذکره فی الجمله وجهٌ، حیث أنّ المفهوم بنفسه أمرٌ منحازٌ من الدلیل الکاشف، فالحاکم هو نفس المفهوم لا الدلیل، والمتأخّر رتبهً هو الدلیل لا المفهوم.

ولکن هذا مخالفٌ للفرض؛ لأنّ مورد الکلام والبحث فی ما إذا لم یکن دلیلنا علی حجّیه خبر العادل هو المفهوم من آیه النبأ، بحیث لولا الآیه والمنطوق لم یکن لنا مفهوم، أی لیس لنا حکم بحجیّه خبر العادل، فحینئذٍ کما أنّ نفس الدلیل الکاشف بلحاظ کشفه یکون متأخّراً عن کشفه المطابقی والمنطوق، کذلک المفهوم المنکشف به یکون متأخّراً عن المنطوق المنکشف، فالآیه کما تدلّ علی عدم حجّیه خبر الفاسق أوّلاً بالمنطوق، کذلک تدلّ علی حجّیه خبر العادل ثانیاً بالمفهوم، فکما أنّ المنطوق مقدّمٌ بنفسه علی المفهوم بالنظر إلی هذا الدلیل، هکذا عدم حجّیه خبر الفاسق مقدّمٌ بالنسبه إلی حجّیه خبر العادل بالنظر إلی هذا الدلیل، وإن کان هذا التقدّم والتأخّر الرتبی لا یؤثّران بالنظر إلی الخارج، من جهه کون أحدهما حجّه دون الآخر، إلّا أنّه یؤثّر فیما نحن بصدده من جهه حکومه المفهوم علی التعلیل لتقدّمه کما هو المقصود فی المقام، إذ لا یمکن فرض الحکومه للمفهوم فی صوره التأخّر کما لا یخفی.

وأمّا عن الثانی: فلأنّه لا فرق فی عدم وجود المفهوم علی المختار، بین أن یکون لسانه علی الوجه الأوّل فی معنی الحکومه، أو علی النحو الثانی، لأنّ تأخّره

عن التعليل المتقدّم على المنطوق موجبٌ لعدم إفاده الجمله الشرطيّه مفهوماً أصلًا، أو لا أقلّ مفهوماً متّصفاً بالحاكميّه، فلا فرق فيه من جهه لسان الحاكم؛ لأنّ لسانه فرعٌ لأصل وجوده وإمكانه بصوره الحكومه،والمفروض عدمه بالتقريب الذيذكرناه.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن جوابه الثالث:

أوّلاً: لأنّه إذا لم يكن للحكومه هاهنا وجهٌ، فلا فرق فيه بين أن يكون لسان التعليل حكماً مولويّاً أو إرشاديّاً؛ لأنّ المفروض كون حجّيه خبر العادل بمعنى كونه مأموناً، لابدّ أن يستفاد من نفس هذا الدليل، وهو ليس إلّا بعد تجويز معنى الحكومه فيه، وقد عرفت عدم إمكانه .

وثانياً: أنّ حكم العقل هنا بلزوم التأمين من العقاب، ليس من قبيل الأحكام العقليّه المستقلّه حتّى لم يصحّ معه كون الأمر مولويّاً، نظير الأمر فى «أَطِيعُوا اللّه َوَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، بل حكم العقل هنا بلزوم التأمين يعدّ حكماً عقليّاً غير مستقلّ، أى العقلاء هكذا يفعلون ويعتقدون من تحصيل الوثوق أو العلم فى ما إذا أخبرهم الفاسق فى الموارد المهمّه والقضايا الخطيره، فلا ينافى ذلك أن يكون الحكم من ناحيه الشارع لتحصيل التبيّن مولويّاً حتّى فى الخبر العادل أيضاً، بواسطه عموم التعليل، من دون وجود حكومهٍ للمفهوم عليه، كما عرفت توضيحه، فلا نُعيد.

***

المانع الثانی

المانع الثانی

هو المـانع الـذی ذکره صـاحب «مصـباح الأُـصول» واعتبره مانعاً عن التمسّک بآیه النبأ، قال رحمه الله فی معرض توضـیح مراده، بأنّه:

(إن اُریـد بـالتبیّن خصوص العلم فیکون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجـدانی کان ضمّ خبر الفاسق إلیه من قبیل ضـمّ الحجر إلی جنب الإنسان، وحیث أنّ العمل بالعلم الوجـدانی واجبٌ عقلًا، کان الأمر به فی الآیه الشـریفه إرشاداً إلیه، ولا یسـتفاد المفهوم من الأمر الإرشادی، فلا مفهوم للآیه الشریفه.

وإن اُرید بالتبیّن مجرّد الوثوق، یقع التنافی بین المفهوم والمنطوق، بمعنی عدم إمکان العمل بهما معاً، إذ مقتضی المنطوق حجّیه خبر الفاسق الموثوق به، بأن یکون متحرّزاً عن الکذب، وإن لم یکن عادلاً، ومقتضـی المفهوم حجّیه خبر العادل وإن لم یحصـل الوثوق به کما إذا کان معرضاً عنه عند الأصحاب .

والعلمـاء بین من اعتبر العـداله فی حجّیه الخبر ولم یکتف بمجرّد الوثوق، وبین من اعتبر الوثوق ولـم یعمـل بخبر العادل الـذی لا یوجب الوثوق، کما إذا کان معرضاً عنه عنـد الأصـحاب، فالجمع بین العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضـی المنطوق، والعمل بخبر العـادل وإن لم یوجب الوثوق بمقتضـی المفهوم، إحـداثٌ لقولٍ ثـالث، وهـذا هو المراد من عـدم إمکـان العمـل بالمنطوق والمفهوم معاً، فیـدور الأمر بین رفع الیـد عن أحدهما، ولا ینبغی الشکّ فی أنّ المتعیّن هو رفع الید عن المفهوم لأنّه مترتّب علی المنطـوق ومتفرّع علیه ، فلاـ یمکن الأخـذ به مع رفـع الیـد عن المنطوق، فتکون النـتیجه أنّه لاـ مفهوم للآـیه المبـارکه علی کلا التقدیرین)، انتهی کلامه(۱).

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۶۹ .

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال؛ لأنّه :

إن اُريد من التبيّن هو العلم الوجدانی، كما هو الأصل فی التعليل:

أوّلاً: لا ـ يكون الوجوب نفسيّاً حتّی يجب العمل بالعلم، سواء أخبر به الفاسق أو لا، بل كان الوجوب شرطيّاً كما مرّ منّا سابقاً، فمعنی الوجوب الشرطی هو أنّه عند إخبار الفاسق يجب الحكم بوجوب التبيّن، فما لم يحصل الشرط لم يحصل وجوب التبيّن، فكيف يكون وجوب العمل بالعلم عقليّاً حتّی يكون أمره إرشاديّاً لا مولويّاً، هذا أوّلاً !

وثانياً: أنّه ليس فی الآيه أمرٌ بالعمل بالعلم حتّی يُقال بأنّه إرشادی، فلا مفهوم له، بل يكون أمراً بتحصيل العلم عند إراده العمل بخبر الفاسق، ومفهومه حينئذٍ عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر غير الفاسق ومنه العادل، فلازمه حجّيه خبر العادل كما لا يخفی .

وإن اُريد من التبيّن هو الوثوق، فنقول:

أوّلاً: إنّ الآيه حينئذٍ كما يكون منطوقها حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، كذلك يكون مفهومها حجّيه خبر العادل الموثوق به، فالخارج من التعليل حينئذٍ يكون خصوص خبر الفاسق الذی لا يوثق به، لا الخبر العادل الذی لا يوثق به، إذ الفاسق هو الذی من شأنه عدم الوثوق بخبره لا العادل الذی من شأنه حصول الوثوق بخبره، فلو فرض وجود خبرٍ عادل غير موثوق به لا تكون الآيه بمفهومها ناظراً إليه من جهه الحجّيه وعدمها مع ملاحظه التعليل لو لم نقل بدلاله الآيه علی عكس المطلوب، بأن لا يكون خبر العادل غير الموثوق به حجّه بواسطه فهم ذلك من عموم التعليل.

وعليه، فدعوی أنّ المفهوم يقتضی حجّيه خبر العادل وإن لم يوثق به غير

معلوم حتّى يوجب إحداث قولٌ ثالث.

وثانياً: لو سلّمنا دلاله المفهوم على حجّيه خبر العادل، وإن لم يوجب الوثوق به، كما إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، وقلنا بأنّ إعراضهم يسقطه عن الحجّيه كما عليه المشهور - كما أنّ عملهم يجبر ضعفه - فلا مانع حينئذٍ من تقييد إطلاق المفهوم فى هذه الصوره بأن يُقال إنّ خبر العادل حجّه إلاّ إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، فلا تنافى حينئذٍ بين المنطوق والمفهوم، إذ المنطوق يدلّ على حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، والمفهوم على حجّيه خبر العادل كذلك أيضاً، بمقتضى دليل خارجى، فالمفهوم باقٍ بحاله، لكن إطلاقه قد تقيّد بما إذا لم يكن معرَضاً عنه الأصحاب.

هذا إن كان المفهوم هو حجّيه خبر العادل مطلقاً، أى وإن لم يحصل الوثوق به.

وأمّا إن قلنا بأنّ المفهوم هو حجّيه خبر العادل الذى لا يحصل الوثوق بخبره، فلا وجه للتقييد حينئذٍ، لعدم وجود إطلاق له حتّى يقيّد.

وأمّا ما ذكر المحقّق الخوئى رحمه الله فى «مصباح الاُصول» بأنّه: إن قلنا بأنّ إعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه، ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار - على ما اخترناه أخيراً - فلا محذور حينئذٍ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجيّه خبر العادل ولو مع إعراض المشهور عنه.

فيرد عليه: أنّ الالتزام بذلك فيه محذور وجود قولٍ ثالث فى المسأله؛ لأنّ لازم ذلك هو حجّيه قول العادل وإن لم يحصل الوثوق به، والمستشكل جعل ذلك مورداً للإشكال بلزوم إحداث قول ثالث، وهو لا يجامع مع الإجماع المركّب على عدم قولٍ ثالث لو سلّمنا ذلك.

***

المانع الثالث

المانع الثالث

أقول: المانع الثالث الذی قیل إنّ وجوده یمنع عن التمسّک بمفهوم آیه النبأ، ما أشار إلیه المحقّق النائینی رحمه الله (۱) بقوله:

إنّ مورد الآیه هو الإخبار بارتداد بنی المصطلق، ولا إشکال فی عدم صحّه الاعتماد علی خبر العدل الواحد فی ارتداد شخصٍ واحد، لأنّه حکمٌ وإخبارٌ فی الموضوعات الخارجیّه، ولابدّ فیها من وجود البیّنه، أی إخبار العدل متعدّداً، فضلاً عن الإخبار بارتداد جماعه، فلو کان للآیه الشریفه مفهومٌ لزوم خروج المورد، وهو أن لا یعمل بالمفهوم فی الارتداد إذا أخبره العادل، لعدم کونه متعدّداً، والالتزام بخروج المورد عن مفاد الآیه أمرٌ مستهجنٌ، فیستکشف من ذلک أنّه لا مفهوم لها.

وأجاب عنه المحقّق النائینی: بأنّ المورد إنّما کان إخبار الولید الفاسق بارتداد بنی المصطلق، والآیه الشریفه إنّما نزلت فی شأنه لبیان کبری کلیّه، والمورد داخلٌ فی عموم الکبری، وهو قوله تعالی: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فی الموضوعات، ولا فی الأحکام، وأمّا المفهوم فلم یرد کبری لصغری مفروضه الوجود والتحقّق، لأنّه لم یرد فی مورد إخبار العادل بالارتداد، بل یکون حکم المفهوم من هذه الجهه حکم سائر العمومات الابتدائیه، التی لم ترد فی مورد خاص قابل للتخصیص بأیّ مخصّصٍ، فلا مانع من تخصیص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم علی الموضوعات

۱- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷۴ .

الخـارجيّه، ولاـ فرق بين المفهوم والعـام الابتـدائى سوى أنّ المفهوم كـان ممّـا تقتضـيه خصوصـيّه فى المنطوق، اسـتتبعت ثبوت المفهوم، وإلاّـ فهو كالعـام الابتـدائى الـذى لم يرد فى مورد خاص، ولا ملازمه بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كـان المنطوق فى مورد خـاصّ، فـالمفهوم أيضـاً لابـدّ وأن يكون فى ذلك المورد، بل القـدر اللاّزم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم،فتأمّل.

أمّا الشيخ الأنصارى قدس سره : فقد أجاب بما هو نصّه:

(وفيه: أنّ غايه الأمر لزوم تقييـد المفهوم بالنسـبه إلى الموضوعات الخارجيّه بما إذا تعـدّد ال-مُخبِر العادل، فكلّ واحدٍ من خبرى العدل فى البيّنه لا يجب التبيّن فيه، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوعٌ، لأنّ المورد داخلٌ فى منطوق الآيه لا مفهومها، وجعل أصـل خبر الارتـداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبر به فاسـقاً ، ولعـدمه إذا كان المخبر به عادلاً ، لا يلزم إلاّ تقييـدٌ لحكمه فى طرف المفهوم،وإخراجُ بعض أفراده،وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن فى شىء)، انتهى كلامه(۱).

أقول: وأنت خبير بأنّ كلام الشـيخ والمحقّق النائينى يرتضـعان من ثـديٍ واحـد، أى كلامهما واحـد، ويـدور حول حقيقه واحده وهى أنّ المورد مأخوذٌ فى المنطوق لا المفهوم، فالمفهوم له عمومٌ يشـمل حجّيه خبر العادل مطلقاً، سواء كان واحـداً أو متعـدّداً، كما لا يكون خبر الفاسق حجّه كـذلك. غايه الأمر أنّه قـد ورد دليلٌ من الخارج وقيّد إطلاق المفهوم فى الموضوعات الخارجيّه بأنّه لابدّ فيها من إخبار متعدّد من العدل، ولا يكفى عدل واحد، بخلاف الأحكام حيث يكفى فيها

۱- فرائد الاُصول: ۷۷ .

خبر العدل الواحد، ویکون حجّه، فالإشکال مندفعٌ جدّاً، إلّا أنّ الإشکال قد عرفت فی أصل المفهوم بواسطه التعلیل.

والخلاصه: ظهر ممّا ذکرنا أنّ هناک ثلاث إشکالات ترد علی آیه النبأ وتنفی عنها دلالتها علی حجّیه خبر العادل بالمفهوم، وقد استعرضناها وذکرنا ما یمکن الجواب عنها، والحمدُ للّه.

ولکن هنا إشکالات اُخر واهیه قابله للدفع بأدنی تأمّل، ولذلک لا نحتاج إلی بسط الکلام فیها، ولکن نشیر إلیها إشاره عابره:

منها: أنّ الآیه لا یمکن الأخذ بمفهومها، لانحصار الحجّیه بالمعصومین علیهم السلام ، فهم الذین لا یخرجون عن طاعه اللّه أصلًا، ولا یرتکبون المعاصی صغیرها ولا کبیرها، وإلّا فبقیّه الناس کلّهم فَسَقه لارتکاب الصغائر قطعاً، ویخرجون بذلک عن طاعه اللّه.

والجواب عنه: بأنّ المراد من الفاسق والعادل هما المتعارفان عندنا، أی من یرتکب الکبائر أو یصرّ علی الصغائر، لا کلّ مَن صدرَ عنه الصغیره، مع أنّ التائب من الذنب کمَن لا ذنب له، فلا فسق مع التوبه.

مع أنّه لو لم نقل بکون المراد من الفاسق فی مورد الآیه هو الکافر، کما استعمل فی القرآن فی هذا المعنی مثل قوله تعالی: «أَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنا کَمَنْ کَانَ فَاسِقا لَا یَسْتَوُونَ»(۱)، وإن کان بظاهره مسلماً، إذ الولید کان حاله کذلک .

ومنها: الإشکال بأنّه من المحتمل أن یکون فسقه من جهه تعمّده الکذب فی هذا الخبر.

۱- سوره السجده: الآیه ۱۸ .

فـإنّه منـدفع: بـأنّ المراد من العادل والفاسق هو العادل والفاسق لولا هـذا الخبر، إذ المراد بالفسق المترتّب عليه وجوب التبيّن، هو الفسق السابق مع قطع النظر عن هذه الأخبار كما لا يخفى.

***

البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد

البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد

أقول : يدور البحث فى المقام عن سائر الإشكالات الوارده على حجّيه خبر الواحد:

الإشكال الأوّل: وقوع التعارض بين أدلّه حجّيه خبر الواحد منها مفهوم آيه النبأ، وبين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحجّيه.

بيان التعارض: حيث أنّ مفاد عموم المفهوم يقتضى حجّيه خبر العادل، سواءٌ حصل به العلم أم لا، كما هو الغالب، وعموم الآيات الناهيه هو عدم حجّيه خبر الذى أفاد الظنّ وما وراء العلم مطلقاً، فالتعارض يقع فى مورد الاجتماع، وهو ما إذا كان الخبر العادل لا يفيد العلم، حيث مقتضى المفهوم حجّيته، ومقتضى الآيات الناهيه عدمها، فالمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحجّيه .

أجاب عنه المحقّق النائينى قدس سره :

أوّلاً: لا مجال لتوهّم المعارضه، لما قد عرفت بأنّ لسان أدلّه الحجّيه ومنها المفهوم، خروج الخبر العادل عن العمل بغير علم بالحكومه، فكأنّه حكم بأنّه علمٌ، فيكون خارجاً عنه تخصّصاً لا تخصيصاً.

وثانياً: أنّ النسبه بين المفهوم مثلاً والآيات الناهيه هى العموم والخصوص، لأنّ المفهوم يختصّ بخبر العدل الذى لا يفيد العلم، ولا يعمّ ما يفيد العلم، فإنّ المفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص، ولا إشكال فى أنّ المنطوق يختصّ بخبر الفاسق الذى لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل، فالمفهوم أيضاً يختصّ

بذلک، فتکون النسبه حینئذٍ عموماً وخصوصاً، والصناعه تقتضی تخصیص عمومها بما عدا خبر العدل.

ثمّ قال بعد ذلک: إنّه ربّما یُقال إنّ الآیات الناهیه مختصّه بصوره التمکّن من العلم وبما عدا البیّنه، وبعد تخصیصها بذلک تنقلب النسبه بینها وبین المفهوم إلی العموم من وجه، بعدما کانت النسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ المفهوم وإن کان یختصّ بما لا یفید العلم، ولکن یعمّ صوره التمکّن من تحصیل العلم وعدمه، والآیات الناهیه وإن کانت أعمّ من خبر العدل وغیره، إلّا أنّها تختصّ بصوره التمکّن من العلم، فیقع التعارض بینها فی خبر العدل، مع التمکّن من العلم، وبعد التعارض یرجع إلی أصاله عدم الحجّیه .

وفیه: إنّ انقلاب النسبه مبنیٌّ علی ملاحظه العام أوّلاً مع بعض المخصّصات، وتخصیصه به، ثمّ ملاحظه النسبه بینه وبین المخصّصات الاُخر بین ما تنقلب النسبه بینه وبینها إلی نسبه اُخری، ولکن هذا ممّا لا وجه له، فإنّ نسب العام إلی جمیع المخصّصات علی حدٍّ سواء، ولابدّ من تخصیصه بالجمیع فی عرض واحد، إلّا إذا کان التخصیص بالجمیع یوجبُ الاستیعاب أو التخصیص المستهجن، وقد ذکرنا تفصیل ذلک بما لا مزید علیه فی مبحث التعادل والتراجیح، ففی المقام خبر العدل ومورد عدم التمکّن من العلم والبیّنه والفتوی کلّها فیعرضٍ واحد خارجه عن عموم الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ بالتخصیص وذلک واضح)،انتهی کلامه(1).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه :

أوّلاً: بما قد عرفت من عدم کون لسان تلک الأدلّه خصوصاً مفهوم الآیه کون

1- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷۶ .

خبر العادل عِلمٌ، وقد أوضحناه بما لا ـ مزيد عليه بأنّ المفهوم ليس إلاّ ـ عدم وجوب التبيّن عند إخباره، بأىّ ملاكٍ كان من الملاكات المحتمله التى ذكرناها، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان تحقّق الحكومه بما هو يكون متأخّراً تحقّقه بالترتّبين عن التعليل. ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبنائى، يعنى لو سلّمنا كلامه كان ملاكه هنا بالخروج التخصّصى مقبولاً.

وثانياً: بأنّ ما ذكره – من جعل النسبه هى العموم والخصوص المطلق بين المفهوم والآيات الناهيه، من جهه اختصاص المفهوم بالخبر العدل الذى لا يفيد العلم من جهه متابعته للمنطوق الذى كان مورده ما لا يفيد خبره الفاسق العلم – لايناسب مع ما ذكره سابقاً قُبيل ذلک، بأنّ المفهوم لابدّ أن يتابع المنطوق فى الموضوع فقط لا فى مثل المورد والمحلّ. ومن الواضح أنّ كون محلّه فيما لا يفيد العلم لا يكون من قبيل الموضوع، فكيف جَعل المفهوم تابعاً للمنطوق فيه أيضاً؟!

وعليه، فالأولى على مبناه جعل المفهوم وسيعاً عامّاً شاملًا لكلا شقّى المفيد للعلم وعدمه، ممّا يوجب عوده المحذور من كون النسبه هى العموم من وجه إذا لوحظ مع الآيات الناهيه، إلّا أن يؤخذ الطبيعى من النبأ والشامل لخبر الفاسق والعادل حتّى يشمل الواحد منهما والمتعدّد فى وجوب التبيّن وعدمه كما نسب إلى الشيخ الأعظم.

وثالثاً: بما أجاب به المحقّق الخمينى رحمه الله ، بأنّه لو سلّمنا كون النسبه هى العموم والخصوص والمطلق، لكن لسان العام فى عمومات الآيات لسانٌ آبٍ عن التخصيص، إذ لا معنى للقول بأنّ الظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً عدا ظنّ معيّن فهو جارٍ بمقتضى التخصيص كما ذكر.

ثمّ أجاب عنه رحمه الله بقوله: إنّ بعض الآيات الناهيه كان وارداً فى الاُصول

الاعتقـادیّه، ومختصّیـاً بهـا مثـل قوله تعالی: «إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا»(۱)، ولاـ یشـمل الفروع حتّی نحتاج إلی التخصـیص بـالمفهوم، وبعض آخر من الآیـات مثـل: «وَلاَـ تَقْفُ مَـا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(۲) عامّ یشـمل الاُصول والفروع، فلا بأس بتخصیصـها بالمفهوم، بعدما عرفت وجود النسبه وهی العموم والخصوص المطلق، فلازم ذلک هو حجّیه کلّ خبر عدل ولو لم یفد علماً.

هـذا کلّه لو لم نـدّع الانصـراف فی عموم آیات ا لناهیه إلی غیر خبر العدل والثقه، کما أنّ المنصـرف إلیه فی مفهوم آیه النبأ هو خبر الواحد العادل کما ادّعاه المحقّق الخراسانی فی «حاشـیته علی الفرائد»، والتزمنا بوجود المفهوم لآیه النبأ، وقد عرفت منّا آنفاً عدم وجود المفهوم لها بواسـطه وجود التعلیل ، فالتعارض هنا غیر موجود ، إلاّ أنّک قد عرفت بأنّ الإشکال لم یکن منحصراً فی خصوص آیه النبأ.

مضافاً إلی مـا مرّ منّـا سابقـاً من احتمـال أن یکون المراد من الآیـات الناهیه بیان أنّ طبیعه الظنّ لا یقتضـی الاعتماد إلیه فی قِبال طبیعه العلم التی یقتضـی خلافه، فلا یکون لها إطلاقٌ من جهه بیان عـدم حجّیه الظنّ حتّی فیما إذا وردَ دلیلٌ علی حجّیته کالظنّ الحاصـل بـالبیّنه والفتوی وخبر العـادل ونظائرهـا، فعلی هـذا لا تنافی بین مفهوم آیه النبأ لو قلنا به، وبین الآیات الناهیه عن العمل بـالظنّ، ولو سـلّمنا شـمول عموم الآیـات النـاهیه لفروع الـدِّین،ولـم یکن منحصـراً فیخصوص اُصول الـدِّین کما أجبناه فی صـدر المسأله، فالإشکال مندفعٌ بحمد اللّه بوجوهٍ عدیده.

***

۱- سوره یونس: الآیه ۳۶ .

۲- سوره الإسراء: الآیه ۳۶ .

الإشكال الثانی: أنّ الآیه أو غیرها من أدلّه حجّیه خبر الواحد، لو دلّت علی حجّیه خبر العادل، لدلّت علی حجّیه خبر السیّد المرتضی قدس سره فی نقله الإجماع علی عدم حجّیه الخبر الواحد، ولازم ذلک عدم حجّیه خبر الواحد، وما یلزم من الحجّیه عدم الحجّیه هو باطلٌ بالضروره.

توضیح ذلک: فلأنّه لو کان خبر الواحد حجّه، فخبر السیّد المرتضی أیضاً یکون منه، وحجّیه خبره یکون معناه حجّیه ما قاله بعدم حجّیه الخبر الواحد، فلازمه هو عدم حجّیه أخبار الآحاد مطلقاً.

وأمّا بطلان الکبری فواضحٌ، لأنّ کلّ ما یلزم من وجوده عدمه فهو محالٌ وباطل کما لا یخفی.

اُجیب عنه أوّلاً: بأنّه من الإجماع المنقول الذی لا اعتبار به، وأنّ أدلّه حجّیه خبر الواحد لا تشمل مثل ذلک، فهو خارجٌ عن تلک الأدلّه .

وثانیاً: بما أنّه معارض مع الإجماع الذی ادّعاه الشیخ علی حجّیه خبر العدل، فبالمعارضه یسقطان، فیکون المرجع إلی سائر الأدلّه .

وفیه: أنّه یصحّ علی فرض حجّیه إجماع المنقول، وإلاّ کان کلاهما باطلاً، فلا یشملهما أدلّه حجّیه خبر الواحد.

وثالثاً: بما فی «فوائد الاُصول» من أنّه یلزم من دخول خبر السیّد خروجه، ولا یمکن أن تشمل أدلّه اعتبار أخبار الآحاد ما یلزم من اعتباره عدم اعتباره.

ورابعاً: بقوله أیضاً بأنّه یمکن أن یُقال بقیام الإجماع علی عدم اعتبار ما أخبر به السیّد حتّی من نفس السیّد لأنّ حکایه السیّد الإجماع علی عدم حجّیه خبر العدل یشمل خبر نفسه، فیکون قد حکی الإجماع علی عدم اعتبار قوله.

ثمّ قال المحقّق النائینی أخیراً: فتأمّل.

ولعلّ وجهه أنّ ما نقله السیّد من الإجماع لا یشمل کلام نفسه، کما قیل فی نظیره فی المنطق (کلّ خبری کاذب) حیث لا یشمل نفسه، وإلاّ لزم من وجوده عدمه، وهو محالٌ، فهکذا فی المقام .

وخامساً: بأنّ الإشکال ناشٍ عن شمول إطلاق أدلّه الحجّیه لخبر السیّد لا عن أصل الحجّیه، هذا کما عن المحقّق الخمینی رحمه الله .

ولکن یمکن المناقشه فیه: بأنّ أصل الحجّیه بحسب مقام الثبوت وإن کان لا یستلزم محذوراً لکن وجودها کذلک لا یکون منشأً للأثر ما لم یصل إلی حدّ مقام الإثبات والاستظهار، والمفروض أنّه مستلزمٌ للمحذور، فلابدّ من جواب آخر غیر ذلک.

وسادساً: بأنّ الأمر دائرٌ بین إبقاء عامّه الأفراد وإخراج قوله بالتخصیص أو بالعکس، فلا إشکال بأنّ الأوّل متعیّن، إذ مضافاً إلی بشاعه التخصیص الأکثر المستهجن، أنّ التعبیر عن عدم حجّیه الخبر الواحد بلفظ یدلّ علی حجّیه عامّه أفراده، ثمّ إخراج ما عدا الفرد الواحد الذی یؤول إلی القول بعدم الحجّیه قبیحٌ لا یصدر عن الحکیم، بل المنقول عن المحقّق الحائری رحمه الله جعل بشاعه الثانی أشدّ من البشاعه الاُولی خلافاً للمحقّق الخمینی قدس سره کما سیظهر لک کلامه فی جوابه عن المحقّق الخراسانی قدس سره .

أقول: ثمّ إنّ الشیخ الأعظم قد أجاب عن هذا الإشکال بأجوبه:

الجواب الأوّل: بما قد عرفت ذکره من استحاله شمول دلیل حجّیه الخبر لخبر السیّد، لاستلزامه الأمر المحال، وهو ما یلزم من وجوده عدمه.

الجواب الثانی: بما قد عرفت من وقوع الإجماع من المثبتین للحجیّه والنافین لها علی خروج خبر السیّد من عموم الدلیل .

الجواب الثالث: لدوران الأمر بین دخوله وخروج سائر الأخبار، وبین عکسه حکم بتعیّن الثانی لا لمجرّد قبح انتهاء التخصیص إلی الواحد، بل لأنّ المقصود من الکلام ینحصر فی بیان عدم حجّیه خبر العادل، ولا ریب أنّ التعبیر عن هذا المقصود بما یدلّ علی عموم حجّیه خبر العادل قبیحٌ فی الغایه، وفصیحٌ إلی النهایه کما یعلم من قول القائل: (صدّق زیداً فی جمیع ما یخبرک)، فأخبرک زید بألفٍ من الأخبار، ثمّ أخبر بکذب جمیعها، فأراد القائل من قوله: (صدّق.. إلی آخره)، خصوص هذا الخبر(۱).

قال المحقّق الخراسانی: فی معرض المناقشه فیما أجابه الشیخ ثانیاً وثالثاً بما فی «حاشیته علی الفرائد» بقوله:

(أمّا عن الأوّل: فإنّ الاتّفاق بین المثبتین والنافین علی عدم حجّیته یکون بملاکین، ومثله لا یکشف عن شیء، إلّا علی طریقه اللّطف التی لا اعتماد علیها).

بیان مراده: أنّ ملاک النافین عن حجّیه خبر السیّد، مبنیٌ علی عدم التزامهم بالمفهوم للآیه، بخلاف المثبتین، حیث إنّهم التزموا بالمفهوم، إلّا أنّهم قد حکموا بعدم حجّیه خبر السیّد، إمّا بلحاظ التخصیص کما عرفت عن الشیخ، أو بملاک التخصّص من جهه عدم شموله للإجماع المنقول، لکونه خبراً صادراً عن الحدس لا عن الحسّ، فمثل هذا الإجماع المبتنی بعضه علی شیء وبعضه الآخر علی شیء آخر لیس بحجّه، إلّا علی القول بحجیّه الإجماع من طریق اللّطف الذی اعتمد

۱- فرائد الاُصول للشیخ الأنصاری: ص۷۴ .

الشیخ الطوسی رحمه الله علیه، لکنّه غیر مطلوب عندنا.

أقول: ولکن الإنصاف أنّ الإجماع علی أیّ تقدیر حاصلٌ علی عدم حجّیته، ولو کان لا یمکن، لأنّ ذلک لا یضرّ بأصل وجود الإجماع بعدم حجیّته، سواء قلنا بمقاله الشیخ من اللّطف أم لم نقل.

وأمّا عن الثانی: فقال رحمه الله : (یمنع لزوم ما هو قبیحٌ فی الغایه وفضیح إلی النهایه، لأنّه من الممکن جدّاً أن یکون المراد من الآیه واقعاً هو حجّیه خبر العادل مطلقاً إلی زمان خبر السیّد بعدم حجیّته، کما هو قضیّه ظهورها من دون أن یزاحمه شیءٌ قبله وعدم حجیّته بعده، کما هو قضیّته لمزاحمته عمومها لسائر الأفراد، وبعد شمول العموم له أیضاً .

ومن الواضح أنّ مثل هذا لیس بقبیح أصلاً، فإنّه لیس إلّا من باب بیان إظهار انتهاء الحکم العام فی زمان بتعمیمه بحیث یعمّ فرداً ینافی ویناقض الحکم لسائر الأفراد، ولا یوجد إلّا فی ذاک الزمان، حیث إنّه لیس إلّا نحو تقیید. لکن الإجماع قائمٌ علی عدم الفصل، وإنّ خبر الواحد لو کان حجّه علی الأوّلین کان حجّه علی الآخرین، ولو لم یکن حجّه علی الآخرین فما کان حجّه علی الأوّلین.

وعلیه، فإن لم یکن الالتزام بذلک واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بأن یکون الخبر حجّه مطلقاً واقعاً کما هو کذلک ظاهراً قبل خبر السیّد، ویلتزم بعدم حجیّته مطلقاً ظاهراً بعده، ولا یستلزم ذلک قبحاً)، انتهی محلّ الحاجه من کلامه(۱).

أقول: أورد علیه المحقّق الحائری فی دُرره :

أوّلاً: بأنّ بشاعه الکلام علی تقدیر شموله لخبر السیّد لیست من جهه خروج

۱- درر الفوائد للخراسانی: ص۶۱ .

تمام الأفراد سوی فردٍ واحد حتّی یُدفع بما أفاده، بل من جهه التعبیر بالحجیّه فی مقام إراده عدمها، وهذا لا یدفع بما أفاده.

وثانیاً: أنّه بعـد تسـلیم الإجماع المذکور، أمر القضـیّه دائرٌ بین اُمور کلّها باطله إلاّ إراده باقی الأفراد، وعدم إراده خبر السـیّد، لأنّ المتکلّم بهذه القضیّه:

إمّا لم یرد حجّیه خبر العادل أصلاً، وهو خلاف الفرض.

وإمّا أراد حجّیه کلّ الأخبار حتّیخبر السیّد،وهو باطل أیضاًللزوم التناقض.

وأمّا أراد حجّیه کلّ الأخبار إلی زمان صدور الخبر من السیّد وعدمها بعده، وهو باطلٌ أیضاً، لأنّه خلاف الإجماع .

وأمّا أراد حجّیه خصوص خبر السیّد من بین الأخبار الآحاد، وهو باطلٌ أیضاً لأنّه مستهجن .

وأمّا أراد حجّیه باقیالأخبار غیر خبر السیّد،وهو المطلوب)،انتهیکلامه(۱).

قال المحقّق الخمینی فی تهذیبه: فی معرض ردّه علی المحقّق الخراسانی:

(فیرد علیه: أنّ الإجماع المحکیّ لقول السـیّد یـدلّ علی عـدم حجّیه قول العادل من أوّل البعثه، إذ هو یحکی عن حکم إلهی عام لکـلّ الأفـراد فی عامّه الأعصار والأدوار، فلو کان قوله داخلاً تحت العموم، لکشف عن عـدم حجّیه الخبر الواحـد من زمن النبیّ صلی الله علیه و آله ، وإن عمـل النـاس علیه، واسـتفادتهم علی حجّیتهـا بظاهر الآیه إنّما هو لأجل جهلهم بالحکم الواقعی، وعلی ذلک فلا معنی لما أفاده من انتهاء زمن الحجّیه.

وبذلک أجاب عن جواب اُستاذه العلاّمه الحائری رحمه الله بأنّ بشاعه خروج

۱- درر الفوائد للحائری: ج۲ / ۳۸۷ .

تمام الأفراد سوی الفرد الواحـد، لا تندفع بما أفاده المحقّق الخراسانی، لما عرفت بأنّ مفاد الإجماع کان من زمان النبیّ صـلی الله علیه و آله بعدم حجّیه خبر الواحد إلی زمان صدور کلام السیّد، هذا بخلاف بشاعه التعبیر إذ هی مندفعه إن سلّمنا شمول الأدلّه لخبر السیّد، فیـدلّ علی کونه هو انتهاء أمد الحکم، إذ لا مانع من شـمول الإطلاق لفردٍ من الأفراد یفید انتهاء أمد الحکم، ویعلّق بعدم حجّیه قول العادل الواحد بعد هذا الإعلان والإخبار، ولا إشکال فیه)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلام المحقّق الخراسانی وتلمیذه المحقّق الحائری قدس سره :

أمّا عن الأـوّل: - مضافاً إلی صـحّه ما أورد علیه المحقّق الخمینی من کون دعواه الإجماع هو المحکیّ عن زمان البعثه إلی زمان صدور خبره، لا إثبات عدم الحجّیه من زمان نفسه إلی فیما بعده حتّی یقال بانتهاء الأمد - نقول بأنّا لو سـلّمنا کون ذلک بصوره انتهاء أمـد الحکم، ولکن نقول کیف یمکن فرض الـدلیل کذلک أی حجّهً مع قیام الإجماع علی نقل السـیّد علی خلاف ذلک، أی علی عـدم الحجّیه، فلا محیص بالقول کونه کـذلک فی الواقع ونفس الأمر لا ظاهراً، مع أنّه کـذلک حتّی بعـد صـدور الخبر أیضـاً علی حسب اعـتراف الخصم، أی الحکم لاـ ینتهی واقعـاً إلی زمـان صـدور هـذا النقـل، بـل الـذی انتهی عنـده هـو الحکم الظاهری، وهو أوّل الکلام کما عرفت.

وأمّا عن الثـانی: لأـنّ مـا ذکره من الانحصـار غیر تـامّ، لأنّـا نختـار الشقّ الثـالث من کلاـمه، وهو کون المراد حجّیه کـلّ الأخبار الصادره إلی زمان صدور دعوی مثل السیّد، وبعده لیس بحجّه.

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۸۴ .

وما دفعه بأنّه مخالفٌ للإجماع فقد أجاب عنه المحقّق الخراسانى بأنّه مخالفٌ للإجماع على عدم الفصل فى الواقع لا ظاهراً، والمفروض أنّه باقٍ على حجيّته واقعاً بعد صدور هذا الخبر أيضاً، فلابدّ من الجواب عنه بما ذكرناه وذكره سيّدنا الأُستاذ المحقّق الخمينى رحمه الله ، أو يُقال بأنّ مراده دعوى قيام الإجماع على عدم الفصل فى كلا الموردين؛ أى واقعاً وظاهراً كما يظهر ذلك من المحقّق العراقى، فلكلامه حينئذٍ وجهٌ وجيه.

أقول: ثمّ إنّه استشكل بعض الأعاظم - وهو المحقّق العراقى رحمه الله - على شمول أدلّه الحجّيه لخبر السيّد بإشكالين آخرين لا بأس بذكرهما والنظر إليهما، وحيث كان تقرير الإشكال فى «مصباح الأُصول» أبين وأظهر من «نهايه الأفكار»، لذلك نقتبس ذلك منه، فقد قال المحقّق الخوئى رحمه الله فى معرض بيان كلام المحقّق العراقى حول الإشكال الأوّل :

الوجه الأوّل: أنّ الموضوع فى أدلّه الحجّيه هو الخبر الذى يشكّ فى كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجيّه الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع، أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكلّ خبرٍ كان مفاده حجّيه الخبر كخبر الشيخ رحمه الله ، أو عدم حجّيه الخبر كخبر السيّد، لا يكون مشمولاً لأدلّه الحجّيه، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقه للواقع، وحيث أنّ مفاده نفس حجّيه الخبر أو عدم حجّيته، لزم فرض الشكّ فى الحجّيه فى رتبهٍ سابقه على شمول أدلّه الحجّيه، ومن الواضح أنّ الشكّ فى شىء يكون فى رتبه متأخّره عن ذلك الشىء، ولذا نقول إنّ الحكم الظاهرى متأخّرٌ عن الحكم الواقعى بمرتبتين إذ الموضوع للحكم الظاهرى هو الشكّ فى الحكم الواقعى ، فالحكم الظاهرى متأخّرٌ

عن الشكّ فی الحكم الواقعی تأخّر الحكم عن موضوعه ، والشكّ فی الحكم الواقعی متأخّرٌ عن الحكم الواقعی تأخّر العارض عن معروضه ، إذ لو لم یكن فی الواقع شیءٌ ، لم یمكن الشكّ فی تعیینه، فیلزم تأخّر الحكم الظاهری عن الحكم الواقعی بمرتبتین.

وكذا فی المقام كان الشكّ فی الحجّیه متأخّراً عن الحجّیه تأخّر العارض عن المعروض ، فیلزم أن تكون الحجّیه فی مرتبه سابقه علی شمول أدلّه الحجّیه، والمفروض أنّ الحجّیه مستفاده منها،فیلزم كون الحجّیه متقدّمه ومتأخّره،وهو مُحال.

وبعباره اُخری: شمول إطلاق أدلّه الحجّیه لأخبار السیّد بعدم حجّیه الخبر أو لأخبار الشیخ رحمه الله بحجّیته، یستلزم شمول الإطلاق لمرتبه الشكّ فی مضمون نفسها، إذ التعبّد بالحجیّه لأخبار السیّد بها أو بعدم الحجّیه لإخبار الشیخ بها إنّما هو فی ظرف الشكّ فی الحجّیه الذی هو عین الشكّ فی مضمون أدلّه الحجّیه، ومن المعلوم استحاله شمول إطلاق دلیل لمرتبه الشكّ فی مضمون نفس هذا الدلیل.

وإن شئت قلت: إنّه یلزم التعبّد بالحجیّه مع التحفّظ بالشكّ فیها، أو یلزم التعبّد بشمول إطلاق أدلّه الحجّیه مع التحفّظ بالشكّ فی مضمونها، وهو واضح البطلان)(۱).

هذا ملخّص ما ذكره من الإشكال الأوّل.

وقد أورد علیه المحقّق الخوئی نقضاً وحلاًّ:

فأمّا الأوّل: بأنّه یجری فی مثل ما لو أخبر الكاذب بعدم حرمه الكذب فی الشریعه، فلا إشكال فی حرمه هذا الخبر بواسطه دلیل حرمته، مع أنّه یجری فیه هذا الإشكال، بأنّ شمول إطلاق دلیل حرمه الكذب لهذا موقوفٌ علی وجود

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۷۵ .

الکـذب فی خبره فی رتبه سـابقه علی أدلّه حرمه الکـذب، من جهه تقـدّم وجود الموضوع علی وجود الحکم، مع أنّه لولا وجود دلیل حرمه الکذب فی الشـریعه لا یتحقّق حرمه الکذب، حتّی یکون خبره بعدم حرمته کذباً، فاستفاده الحرمه موقوفه علی وجود دلیل حرمه الکذب، وشموله لهذا الفرد موقوفٌ علی وجوده قبل ذلک، وهو محالٌ.

وأمّا الثـانی: بـأنّ الإطلاق لیس معناه إلّا رفض القیود وإلغائها، لا ملاحظه جمیع الخصوصـیّات والقیود، فإنّ إطلاق قولنا: (الخمر حرامٌ)، إنّ الخمر بلا لحاظ کونه أحمر أو أسود وغیرهما من الخصوصـیّات حرامٌ، لا أنّ الخبر بقید کونه أحمر وبقید کونه أسود حرام، وهکذا بالنسـبه إلی سائر ما یتصوّر له من الخصوصیّات، فلا یلزم من شمول إطلاق أدلّه الحجّیه لخبر السیّد أو لخبر الشیخ، لحاظ ما فیهما من الخصوصیّه، کی یلزم المحذور المذکور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الخصوصیّه والجهه.

بیـان مراده رحمه الله : أنّ الموضوع الـذی یتعلّق به الحکم هنـا لیس إلاّـ نفس خبر الواحـد، من دون أن یلاحـظ معه شـیء آخر یکون خبره عن حرمه شـیء أو وجوب شـیء أو عن أمرٍ من الاُـمور الخارجیّه، أو عن حجّیه خبر الواحـد، أو عـدم الحجّیه، فمثل هـذه الخصوصـیّات غیر ملحوظه فی الحکم بحجیّه خبر الواحـد بواسـطه أدلّتها، فحینئذٍ إذا وردت أدلّه حجّیه خبر الواحد من آیه النبأ وغیرها وحکمت بحجیّه کلّ خبر واحد، حتّی ما کان مفاده حجّیه خبر الواحد کإخبار الشـیخ، أو عدم حجیّته کإخبار السیّد، فعند طروّ الحالات من الشکّ والعلم للمکلّف، وانقداح شیء فی ذهنه، لا یوجب عدم شمول إطلاق الدلیل له، إذ إطلاق الجعل محفوظٌ

فى محلّه، سواءٌ انقدح للمكلّف شكّ أو علمٌ أو لم ينقدح، وسواء توقّف واطّلع على حجّيه خبر الواحد بالاطّلاع على الأدلّه أو لم يطّلع، فعروض الحالات لا يكون دخيلاً فى موضوع الحكم، إذ هو غير ملحوظ فى إطلاقه وجعل الحكم عليه.

هذا كلّه لو سلّمنا كون مضمون إخبار السيّد والشيخ إخباراً عن الحجّيه وعدم الحجّيه .

مع إمكان أن يُقال: إنّ ما أخبره السيّد ليس بذلك، بل عباره عن عدم وجوب العمل به، وعدم تحقّق الحرمه بالإخبار بها بخبر الواحد، وعدم تحقّق الوجوب بالإخبار به بخبر الواحد، فينتزع من ذلك عدم الحجّيه، وهكذا الأمر فى مقابله من كلام الشيخ حيث إنّه يخبر بإثبات الحرمه والوجوب بالخبر الواحد، فينتزع منه الحجّيه، كما كانت القضيّه فى أصل أدلّه الحجّيه أيضاً، أى معنى قوله: (صدّق العادل)، ليس هو الحجّيه وعدمها، بل معناها ثبوت ما أخبر به العادل ووجوب العمل به من الحرمه والوجوب وغيرهما، فينتزع منه الحجّيه، فشمول إطلاق أدلّه الحجّيه لخبر السيّد والحكم بعدم تحقّق ما أخبره الواحد، لا يوجب أمراً مُحالاً إلّا ما توهّم من التناقض كما عرفت تفصيله وبيانه وما قيل فى التفصّى عن هذا الإشكال .

وأمّا الإشكال الثانى: الذى قرّره بعض الأعاظم على ما فى «مصباح الاُصول»(۱) هو ما ذكره بقوله:

(الوجه الثانى من الإشكال، أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، إذ على تقدير شمول أدلّه الحجّيه لما سوى خبر السيّد رحمه الله

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۷۶ .

من الأخبار، يكون خبر السيّد خارجاً موضوعاً، لأنّا نقطع حينئذٍ بعدم مطابقه خبر السيّد رحمه الله للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيّد رحمه الله من الأخبار ملازمٌ لعدم كون خبر السيّد رحمه الله مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدلّه الحجّيه من باب التخصّص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع فى أدلّه الحجّيه هو الخبر المشكوك مطابقته للواقع، وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلّه الحجّيه لخبر السيّد رحمه الله ، فإنّه لا يوجب القطع بعدم مطابقه غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجيّته الخبر كى يلزم من شمول أدلّه الخبر السيّد رحمه الله ، القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها اُمور مختلفه من وجوب شىء وحرمه شىء آخر، وجزئيه شىء للصلاه مثلًا، وشرطيّه شىء آخر لها، وهكذا. ولا ريب فى وجود الشكّ فى هذه الاُمور، ولو مع القطع بحجيّه خبر السيّد رحمه الله ، فخروجها عن أدلّه الحجّيه يكون من باب التخصيص لا محاله، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الالتزام بالثانى)، انتهى كلامه.

وقد أجاب عنه صاحب «مصباح الاُصول»: بما لا يخلو عن إشكال، لأنّه قال ما هو ملخّصه بأنّ :

(مسأله تقديم التخصّص على التخصيص مربوطه بتنافى الدليلين بمدلوليهما بالذّات، مثل ما وجب شيئاً فى أحدهما والآخر على عدم وجوبه، أو بالعَرَض كما لو وقع التنافى بينهما بواسطه العلم الإجمالى بكذب أحدهما، مثل ما لو أوجب بأحد الدليلين وجوب صلاه الجمعه، وبالآخر وجوب صلاه الظهر،حيث لا تنافى ذاتاً بين وجوبهما، إلاّ أنّا نعلم إجمالاً بعدم ثبوت الوجوب إلاّ فى إحداهما، أو بالتنافى فى الواقع بين الأصلين، كالتنافى بين الأصل السببى والمسبّبى، مثل جريان الأصل فى طهاره المغسول به النجس، حيث يرفع الشكّ

عن نجاسه المغسول، فیخرج هو عن أدلّه الاستصحاب بالتخصّص، لإزاله الشکّ عنه، بخلاف ما لو تمسّک باستصحاب نجاسه المغسول بالماء المشکوک بالطهاره، حیث لا یوجب رفع الشکّ عنه، فلو رفع الید عن الطهاره وحکم بنجاسه الماء یوجب التخصیص فی أدلّه حجّیه الاستصحاب، فإذا دار الأمر بین التخصیص والتخصّص کان الحکم بتقدیم التخصّص أولی، وکذا الحال فی سائر موارد دوران الأمر بینهما عند تعارض الأدلّه الاجتهادیّه أو الاُصول العملیّه.

وهذا بخلاف المقام، فإنّه لا تنافی بین خبر السیّد وغیره من الأخبار بما لهما من المدلول لا بالذات کما هو ظاهرٌ، لعدم التنافی بین عدم حجّیه غیر خبر السیّد من الأخبار، وبین وجوب شیء وحرمه شیءٍ آخر، وغیرهما ممّا هو مفاد الأخبار، ولا بالعَرَض، لعدم علم إجمالی لنا بعدم مطابقه أحدهما للواقع، إذ یمکن أن لا تکون الأخبار حجّه، ومع ذلک یکون مفادها من الوجوب والحرمه وغیرهما ثابتاً فی الشریعه المقدّسه، إنّما التنافی بینهما من حیث شمول دلیل الحجّیه لها، لأنّ مفاد خبر السیّد عدم حجّیه غیره من الأخبار،فلا یمکن الالتزام بحجیّته وحجیّه غیره، وفی مثله لا وجه لتقدیم التخصّص علی التخصیص، بل المتعیّن هو العکس.

والوجه فی ذلک: إن رجع تقدیم التخصّص علی التخصیص إلی التمسّک بأصاله العموم والإطلاق، وفی المقام لا یمکن التمسّک بأصاله العموم، لأنّ خبر السیّد الدالّ علی عدم حجّیه الأخبار یکون قرینه عرفیّه علی التخصیص.

وبعباره اُخری: یعدّ خبر السیّد شارحاً للمراد من العموم، فیکون حاکماً علی أصاله العموم أو الإطلاق حکومه القرینه علی ذیها، فلا یبقی شکٌّ فی التخصیص کی یتمسّک بأصاله الإطلاق .

ونظير المقـام ما إذا وردت روايه دالّه على وجوب شـىء مثلاً، ووردت روايه اُخرى على عـدم حجّيه الروايه الاُولى، فإنّه لا ينبغى الإشـكال فى الأخـذ بالروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الاُولى، وإن لزم منه التخصـيص فى أدلّه حجّيه الخبر، ولا يؤخذ بالروايه الاُولى، وإن كان الالتزام بدخولها تحت أدلّه حجّيه الخبر يوجبُ القطع بعدم مطابقه الروايه الثانيه للواقع، فتخرج عن أدلّه الحجّيه بالتخصّيص، وذلك لأنّ الروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الاُولى شارحه لأدلّه الحجّيه، وقرينه عرفيّه على المراد منها، فهى حاكمه على أصاله العموم أو الإطلاق فى أدلّه الحجّيه، والمقام من هذا القبيل بعينه)(۱).

أقول: ويرد على استدلاله رحمه الله :

أوّلاًـ هو أنّه لو قلنـا بشـمول الآـيه لخبر السيّد، وجعلنـاه قرينه عرفيّه على أصـاله العموم أو الإطلاق وشارحاً له، وحكمنا بتقـديم التخصيص على التخصّص، لزم منه الالتزام بجواز صدور أمرٍ مستهجن من الحكيم تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، لأنّ المفروض هنا أنّ جعل الحكم على صوره الإطلاق والعموم، وإراده فرد منه دون غيره أمرٌ مستهجن من وجهين:

من جهه لزوم تخصـيص الأكثر، وعـدم كون هـذه الطريقه فى الكلام طريقه مألوفه بين العقلاء، بأن يُلقى عدم حجّيه خبر الواحد بحجّيه خبر الواحد فى فردٍ واحد منه !

وهذا هو الفارق بين المقام، وبين ما تنظّر به من الروايتين اللّتين دلّت ثانيتهما على عدم حجّيه الروايه الاُولى،حيث لايلزم فيه أحد هذين المحذورين،

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۷۷ .

بخلاف المقام، وعليه فالالتزام بذلك مشكل جدّاً .

وثانيـاً: بأنّ ما ذكره فى دوران الأمر بين التخصـيص والتخصّص فى الـدليلين المتنافيين بالـذّات، مثل ما لو دلّ دليلٌ على وجوب شىءٍ والآخر على عـدم وجوبه، أو بالعَرَض كما فى المثال الـذى ذكره، ليس على ما ينبغى، لأنّ الـدوران بين الدليلين إذا لوحظ مع أدلّه حجّيه خبر الواحد، يكون بين التخصيصـين، يعنى بأن يكون أحد الدليلين خارجاً عن حجّيه الخبر تخصـيصاً لا تخصّصاً، لعدم كون مفاد شـىءٍ منهما الحجّيه وعدمها، على حسب ما فرضوا ما هو الملاك فى صدق التخصّص من كون مفاد الدليل فى أحدهما هذا النحو.

نعم، قصـد رحمه الله أنّ مورد دوران الأمر بين التخصـيص والتخصّص كـان بين الـدليلين أو الأصـلين مع الغضّ عمّا ذكره من المثال فله وجهٌ، ولكن لا يناسب ذلك وقوعه جواباً للخصم كما لا يخفى.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر عدم تماميّه الجواب الذى أجاب عنه المحقّق الخمينى فى تهذيبه بقوله:

(وثانياً: أنّ مضمون الآيه لو كان جعل الحجّيه للأخبار، فلا إشكال فى عدم شموله لما قطع بعدم حجّيته أو قطعت حجّيته، فحينئذٍ لو شـملت الآيه لخبر السـيّد يصـير خبره مقطوع الحجّيه، وخبر غيره مقطوع عـدم الحجّيه، وإن لم يكن مقطوع المخـالفه للواقع، فيصير حال غيره كحاله فى خروجه تخصّصاً، فتدبّر).

وجه الإشـكال: أنّ كون خروج سـائر الأخبـار عن أدلّه حجّيه الخبر تخصّصاً مبنىٌّ على كون مضـمون نفس الأخبـار هو الحجّيه، واللاّ حجّيه على زعم الخصم كمقاله السيّد، فيكون خروجها حينئذٍ تخصّصيّاً كما كان مضمون خبر السيّد، من أنّ

مضـمون الآیه هو إثبات الحجّیه وعدمها، وإلاّ لو کان مضـمون خبر السیّد أیضاً هو عدم وجوب العمل بالخبر الواحد، فلا یصـیر خروج الأخبار عن أدلّه حجّیه الخبر إلاّ تخصیصیاً لا تخصّصیّاً، ولعلّه لذلک أمرَ رحمه الله بالتدبّر.

فالأولی فی الجواب هو أن یُقال: إنّ ما ذکره الخصم من الدوران بین التخصـیص والتخصّص، إنّما یصحّ لو جعلنا مفاد خبر السیّد وأدلّه الحجّیه هو الحجّیه واللاّـ حجّیه، ولکن قـد عرفت أنّ مضـمونهما لیس إلاّـ وجوب العمـل وعـدمه، فلا یکون الـدوران بین الأخبار وخبر السیّد إلاّ الـدوران بین التخصیصـین، وکان التقـدیم هنا هو التخصـیص بإخراج خبر السیّد عن أدلّه حجّیه الخبر لا الأخبار، بجهه ما عرفت من وجود المحذورین فی ناحیهٍ اُخری دون ذلک.

***

الإشكال الثالث: من الإشكالات غير المختصّه بآيه النبأ هو عدم شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد للأخبار مع الوسائط، وجه الإشكال فى شمولها لها، على حسب ما قُرّر فى كتب القوم يكون اُمور متعدّده:

الأمر الأوّل: دعوى انصراف أدلّه الحجّيه إلى الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، أو على حسب ما جاء فى تقريره - على ما فى «تهذيب الاُصول» - من أنّ الإشكال هو انصراف الأدلّه عن الأخبار بالواسطه إذا كانت الوسائط كثيره، كالأخبار الواصله إلينا عن المعصومين عليهم السلام كثيره جدّاً، ومثل هذه الأخبار بعيده عن مصبّ الأدلّه اللّفظيّه، وأمّا اللّبى منها كبناء العقلاء الذى هو الدليل الوحيد عندنا، فلم يُحرز بناءٌ منهم فى هذه الصوره، ولم يكن الأخبار بالوسائط الكثيره بمرأى ومسمعٍ من الشارع حتّى نكشف من سكوته رضاه.

أجاب الشيخ الأعظم قدس سره فى فرائده عن الأوّل منهما: بأنّ كلّ واسطه من الوسائط يخبر خبراً بلا واسطه، فإذا قال الشيخ: (حدّثنى المفيد أنّه قال: حدّثنى الصفّار أنّه قال : سمعت العسكرى عليه السلام يقول كذا) فهناك إخبارات حسب تعدّد الوسائط ، فكلّ خبر يشمله الدليل يكون بلا واسطه بالنسبه إلى ما يخبر عنه ، إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام .

ولكن أورد عليه: بأنّه جوابٌ لو قيل بالانصراف إلى ما لا واسطه أصلًا لمطلق الخبر، ولو من غير الإمام عليه السلام ، بخلاف ما لو اُريد الانصراف إلى الخبر الحاكى عن الإمام بلا واسطه، إذ من الواضح أنّ خبر الشيخ أو المفيد وإن كان بالنسبه ما إلى ما يخبر عنه يكون بلا واسطه فى شمول دليل الحجّيه له، إلّا أنّه ليس حاكياً لخبر الإمام عليه السلام إلّا بالواسطه أو الوسائط، فيدّعى أنّه خارج عن الأدلّه .

أقول: ولكن الإنصاف أنّه ليس فى كلام الشيخ رحمه الله دعوى انصرافه إلى خبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، بل كلامه مطلق من هذا القيد، فراجعه.

وكيف كان، على فرض وجوده فى كلام مدّعى الانصراف.

فقد أُجيب عنه بجوابٍ آخر: هو أنّ كلّ خبرٍ من الأخبار الواقعه فى الوسائط، حيث إنّه مجازٌ عن شيخه فى نقل الروايه، يدخل خبره فى الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه؛ لأنّ كلّ مجازٍ بإجازه شيخه يكون بمنزله المُجيز فى نقل الروايه، ولذا كان الأصحاب من أرباب الحديث يهتمّون بأخذ الإجازه فى نقل الروايه لفوائد شتّى منها هذه الجهه التى يدفع بها الإشكال .

وفيه: لكنّه أيضاً لا يكون جواباً عن ما ذكروه، لأنّ غايه ذلك هو جواز حذف الوسائط، ونقل الروايه عن الإمام عليه السلام ، وفرضه حجّه، أمّا كون خبره هو الخبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، حتّى يكون داخلًا تحت الأدلّه فلا.

فالأولى فى الجواب: هو منع تلك الدعوى - وهو الانصراف إلى ذلك - لما نشاهد، بناء الأصحاب حتّى فى الصدر الأوّل كما فى زمان نفس المعصومين عليهم السلام على الأخذ بالأخبار المرويّه عن الإمام عليه السلام بالواسطه أو الوسائط من غير تشكيك منهم فى الحجّيه من جهه تعدّد الوسائط.

وأمّا الجواب عن التقرير الثانى: فمضافاً إلى أنّ الظاهر كون التقرير الأوّل هو المراد من دعوى الانصراف، لا كون الوسائط كثيره، لأنّ الواسطه إن كانت غير مضرّه، فقلّتها وكثرتها إذا كانت واجده لشرائطها غير مؤثّره.

بمنع الانصراف بالنسبه إلى الأخبار الدارجه بيننا، لعدم بلوغ وسائطها إلى حدٍّ يُسقطها عن الاعتبار، لأنّ الدارجه منها فصدورها عن مؤلّفيها إمّا متواتره

كالكتب الأربعه، أو مستفيضه، ولا نحتاج فى إثبات صدورها عن هؤلاء الأعلام إلى أدلّه الحجّيه، هذا كما فى «تهذيب الاُصول» (۱)

أقول : دعوى التواتر أو الاستفاضه فى جميع الأخبار الواقعه فيها فى غايه الإشكال ، مع أنّ حجّيه خبر الشيخ أو الكلينى اللّـذين أخبرا بالوجدان ، لابدّ فى وجوب العمل بخبرهما من شمول أدلّه الحجّيه لهما ، وإلاّ كيف يحكم بذلك ، كما لا يخفى.

وبالجمله: فالأولى فى الجواب، هو ما عرفت من الإنكار لأصل الانصراف، بل الثابت من عمل الأصحاب خلافه كما قلنا.

وأمّا الـدليل اللّبى: وهو بناء العقلاء، فلا وجه للترديـد فى شـموله للأخبار مع الوسائط، ولو كانت كثيره جـدّاً بأكثر من الموجوده بأيدينا، وهو أمرٌ واضح ضـروريٌّ، يكشف وينقدح بالرجوع إلى العقلاء فى معاملاتهم ومعاشـرتهم بعضـهم مع بعض، فلا يحتاج إلى مزيد بيان.

الأمر الثانى: من الإشكالات الوارده على دعوى شمول أدلّه الحجّيه للأخبار حتّى مع الواسطه، هو استلزامه الدور المحال، وتقديم ما هو المتأخّر ذاتاً وتأخير ما هو المتقدّم ذاتاً، بل يلزم بأن يكون ما هو المتقدّم متأخّراً وهو مُحال.

تقريب ذلك: أنّ فعليّه كلّ حكم متوقّفه على فعليّه موضوعه، فلابدّ من إحراز الموضوع أوّلًا ليُحرز فيه فعليّه الحكم، ففى ما نحن فيه الخبر الـمُحرَز بالوجـدان بالسّماع أو بالأخـذ من كتـابه هو خـبر الشـيخ أو الكلينى ممّن هو فى آخر سلسـله الرّواه، فيحكم بحجيّته بمقتضى أدلّه حجّيه الخبر، وأمّا خبر المفيد الذى يروى عنه

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۸۶ .

الشيخ، أو الصفّار الذى يروى عنه المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السلام ، فهو غير مُحرزٍ لنا بالوجدان، فلابدّ من إحرازه، فيحرز بالحكم بحجيّه خبر الشيخ أو الكلينى، فهو متأخّرٌ عن الحكم بالحجيّه، فكيف يُحكم عليه بهذا الحكم الذى يعدّ متقدّماً وجوداً على هذا الموضوع الذى لابدّ أن يكون متقدّماً بمقتضى موضوعيّته، فيلزم حينئذٍ تأخّر الموضوع عن الحكم، مع أنّه متقدّمٌ رتبهً عليه، لاستحاله فعليّه الحكم بدون فعليّه موضوعه، فيستحيل أن يكون الحكم موجباً لإحراز موضوعه، لأنّه يلزم الدور، لتوقّف وجود كلّى على وجود الآخر، وهو محال.

هذا ما قرّره الشيخ الأعظم والنائينى والخوئى وغيرهم من الاُصوليّين رحمهم الله .

أجاب عنه النائينى رحمه الله : ومن تبعه أخذاً عن كلام الشيخ الأعظم فى فرائده بصوره الاختصار، وهو :

أنّ ما لا ـ يكون معقولاً ـ هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوعٍ لحكمٍ آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، لأنّ خبر المفيد يثبت بواسطه وجوب التصديق الشامل لخبر الشيخ عنه الذى قد فرض كونه محرَزاً بالوجدان، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق خبر الشيخ، يتحقّق موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر عليه، الذى يثبت به خبر الصدوق مثلاً، فإذا ثبت خبر الصدوق بذلك يتحقّق هو موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر بواسطه إخباره عن الصفّار، فيحقّق هو موضوعاً لوجوب التصديق المترتّب عليه الأثر الشرعى، وهو ما قاله العسكرى عليه السلام من الوجوب والحرمه، فكلّ حكمٍ لموضوعٍ مثبتٌ لموضوع آخر يترتّب عليه حكمٌ آخر، فتكون موضوعاتٌ متعدّده لأحكامٍ متعدّده، غايته كون الأحكام من سنخٍ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ

من انحلال قضیّه (صدّق العادل) کما هو الشأن فی جمیع القضایا الحقیقیّه، حیث إنّها تنحلّ إلی أحکامٍ متعدّده حسب ما لموضوعهامن الأفراد،وبذلک یرتفع المحذور.

قال المحقّق العراقی: فی ذیل هذا الجواب بأنّ: (أساس هذه الإشکالات جَعل الإنشاء بالنسبه إلی مُنشَأه من الأحکام من قبیل العلّه لمعلولاته، فإنّه حینئذٍ له مجال أن یُدّعی أنّ العلّه الواحده لا یُعقل أن یؤثّر فی المعالیل المتعدّده الطولیّه، بنحوٍ یکون أحدها موضوع الآخر، بل المعالیل المتعدّده إذا انتهت إلی علّه واحده لا یکون إلّا عَرَضیّه بلا طولیّه فیها، ولکن قد حقّقنا کراراً أنّ هذا المعنی فی الأحکام التکلیفیّه غلط، بل الإنشاءات فی الأحکام التکلیفیّه مبرزات عن الإراده، وحینئذٍ لا غرو فی دعوی إبراز إنشاءٍ واحد لإرادات طولیّه، بنحوٍ یکون کلّ منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلک ینحسم مادّه الإشکال فی الإخبار مع الواسطه رأساً کما لا یخفی علی من کان له درایه)، انتهی کلامه(۱) وتفصیله مذکورٌ فی «نهایه الأفکار»، فارجع.

أقول: ولکن الإنصاف أن یُقال - کما قرّرناه فی محلّه فی باب تعلّق الأحکام علی الموضوعات - بأنّ الحکم إذا وقع علی موضوع :

تارهً: یکون الموضوع بشخصه مأخوذاً فی الموضوعیّه، ففی مثله لا یسری الحکم عنه إلی غیره، والإراده المتعلّقه علیه تکون واحده لموضوعٍ واحد.

واُخری: ما لیس الموضوع بشخصه مأخوذاً، بل مأخوذاً علی نحو الطبیعه الکلیّه من دون أن یلاحظ معه وجوده فی الخارج حقیقهً أو عدم وجوده تقدیراً، بل الطبیعه من حیث هی هی مأخوذه، فکلّ ما تحقّقت فی الخارج یتحقّق معه

۱- حاشیه فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۷۸ .

حکم أيضـاً، فالإـراده لم تتعلق حينئـذٍ إلاّـ بمثل هـذه الطبيعه، والكاشف له عباره عن الخطاب، إلاّ أنّه ليس بأن يكون فی کلّ ما يتحقّق فردٌ من الطبيعه فی الخـارج يتحقّق منه إراده مسـتقلّه، بـل الإـراده كانت متعلّقه بـذلک الفرد بلحاظ کونه فرداً من الطبيعه المراده، ولـذلک يُقـال بـأنّ الخطـاب فی مثـل ذلـک ينحـلّ إلی خطابـات اعتباريّه لا حقيقهً بأن يکون فی کلّ واحـدٍ منها إنشاءٌ مستقلّ وإراده مستقلّه مع طول الزمان الموجب لتحقّق الفرد لأنّه محال .

وعليه، فدعوی أنّه إبرازُ إنشاءٍ واحدٍ لإرادات طوليّه کما وقع فی کلام المحقّق لا يخلو عن إشکال .

وأمّـا الجواب عن الانحلال وتعـدّد الأحکـام بتعـدّد الموضوعات، فجوابٌ صـحيحٌ لا بصوره القضـيّه الحقيقيّه کما وقع فی کلام المحقّق النائينی والخوئی رحمهماالله ، بل بالتقرير الذی ذکرناه .

الأمر الثالث من الإشکالات هو: أنّه لا يعقل معنی لوجوب التصديق تعبّداً إلاّ إذا کان الشیء بنفسه حکماً وأثراً شرعيّاً أو موضوعٍ ذی حکمٍ شرعیّ؛ لأنّ ما أخبره زراره عن الصادق عليه السلام :

تـارهً: يکون نفس الحکم من وجوب شـیء أو حرمته، کمـا لو أخـبر عنه بـأنّ الخمر حرامٌ وصـلاه الجمعه واجبه، فالأـمر بوجوب تصديق العادل يشمل الخبرين المذکورين، ويترتّب عليهما الأثر وهو الوجوب والحرمه.

واُخری: يخبر عن شـیءٍ بـأنّه خمرٌ فيترتّب عليه الأـثر، وهو الحرمه الـذی کـان فی الواقع له ثابتاً لولا هـذا الخبر، لکن الـذی ثبت بواسطه (صدّق العادل) هو إثبات صغرويّه هذا لتلک الکبری، ففی هذين الموردين يصحّ جريان دليل الحجّيه.

هـذا بخلاف ما لو لم يكن الأثر المترتّب عليه بواسـطه صـدق العادل لا شـرعيّاً، أى حكماً ولا موضوعاً لذى حكم، مثل ما يحقّق فى الأخبار الواقعه فى الوسط، لأنّ خبر المفيـد الـذى ثبت حجيّته بواسـطه شـمول صـدق العادل لخبرالشـيخ، لا يكون حكماً ولا موضوعاً لحكم، إذ لولا صدّق العادل الشامل لخبر الشـيخ لما كان لخبر المفيد تحقّقٌ، فما يتحقّق بنفس دليل صدّق كيف يمكن جعله أثراً لذلكً الدليل؟!

ولا ينحصـر هذا الإشـكال بما إذا كان ال–مُخبر به خبر العادل فقط، بل يجرى ويعمّ ما إذا كان المخبَر به هو عداله المخبر أيضاً، لأنّه أيضاً ليس أثراً شرعيّاً ولا موضوعٍ ذى أثر.

لا يُقال : بأنّ وجوب التصديق لخبر العادل أيضاً حكمٌ شرعىّ كوجوب صلاه الجمعه.

فـإنّه يُقـال: نعم، ولكن لمّـا لم يكن ثابتـاً له مع قطع النظر عن دليـل صـدّق، بـل كـان ثبوته له بنفس هـذا الـدليل، أعنى وجوب التصديق، فلا يمكن شمول الحكم بوجوب تصديقه بلحاظ هذا الحكم؛ أعنى وجوب التصديق، هذا هو الإشكال .

أقول: قد توهّم – كما عن المحقّق الحائرى – اتّحاد الإشـكالين، ورجوع الإشـكال السابق فى الثانى إلى هذا الإشكال، فإنّه بعدما ذكر كليهمـا قال فى «درر الفوائـد»(۱): (وعنـد التحقيق الإشـكال الأـوّل راجعٌ إلى الثـانى، لأنّ إيجاد قضـيّه صـدّق العادل الفرد التعبّدى ليس معناه إلّا إيجاب ترتيب الأثر، ولو أجبنا عنه فرغنا عن الإشكالين)، انتهى كلامه.

۱– درر الفوائد: ج۲ / ۳۸۸ .

قال المحقّق الخراسانی فی «حاشیته علی الفرائد»(۱):

(ولا- یخفی وضوح الفرق بین الجهتین، وإن کـان ملا-ک الإشـکال فی کلتیهما، هو عـدم إمکان شـمول العموم لفردٍ لا یکاد أن یوجد حقیقهً أو تعبّداً إلاّ بالحکم علی سائر الأفراد.. إلی آخره).

بل قد استفاد المحقّق النائینی رحمه الله أو المقرّر فی «فوائد الاُصول» وجه الفرق بینهما، وصرّح بذلک بقوله(۲):

(وقد ظهر أنّ هذا الإشـکال لا یختصّ بالوسائط، بل یأتی فی آخر السلسـله وهو إخبار الشیخ المحرَز بالوجدان، بخلاف الإشکال الثالث فإنّه یختصّ بالوسائط ولا یشمل آخر السلسله)، انتهی کلامه .

وبـالجمله: ثبت ممّـا ذکرنـا إنّ الإشـکال السابق الـذی جعلناه ثانیاً کان مخصوصاً بالوسائط، ولا یجری فی مبـدأ السلسـله ولا فی آخرها، بخلاف الإشکال الذی جعلناه ثالثاً ، فإنّه یجری فی الوسائط وفی السلسله وهو خبر الشیخ.

هـذا، ویقتضـی أن نعود إلی کلام المحقّق الخمینی رحمه الله ومناقشـته فیما ذکره حیث قال فی «تهذیب الاُصول»(۳): (إنّ طریق حلّ الإشـکالین وإن کان واحداً، وهو انحلال القضـیّه إلی القضایا، إلاّ أنّ حلّ الإشـکال الثالث بلحاظ آخر السلسـله، وحلّ الرابع إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسله. ولکنّه ضعیفٌ جدّاً، فإنّ الرابع لا ینحلّ

۱- درر الفوائد للخراسانی: ص۶۲ .
۲- فوائد الاُصول: ج۳ / ۱۸۰ .
۳- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۹۱ .

بما ذكره، فإنّ محكى قول الصفّار وإن كان قول الإمام، وله أثرٌ شرعىّ غير وجوب التصديق، إلاّ أنّ وجوب تصديقه يتوقّف على ثبوت موضوعٍ ذى أثرٍ، وهو قول الصفّار المنقول لنا تعبّداً، وثبوته يتوقّف على وجوب تصديقه بأنّ قول الصفّار لم يصل إلينا من الطرق العلميّه حتّى يكون الموضوع محرَزاً بالوجدان، ولا نحتاج فى تحصيل الموضوع إلى شيء.

وبذلك يظهر أنّ الإشكال لا ينحلّ من طريق مبدأ السلسله لعدم الموضوع لوجوب التصديق، فلابدّ من حلّ الإشكال باعتبار آخر السلسله، وهو خبر الشيخ المحرَز بالوجدان، ولا يتوقّف الموضوع فيه على الحكم)، انتهى كلامه.

أقول: والعجب من هذا المحقّق العظيم كيف نسب بأنّ وجه الفرق يكون فى أحدهما فى مبدأ السلسله وفى الآخر فى آخرها، حتّى يُجاب بما أجاب، بل الموجود فى كلام النائينى فى وجه الفرق بين تعميم الإشكال الرابع للوسائط وخبر آخر السلسله بخلاف الإشكال الثالث، حيث إنّه يكون مختصّاً بالوسائط فقط، وكلامه متينٌ، كما أنّ دعوى اتّحاد الإشكالين ليس على ما ينبغى كما عرفت وجه الفرق بينها، فمجرّد كون ملاك الإشكالين واحداً لا يوجب وحده الإشكال كما لا يخفى.

نعم، نجد ذلك فى ذيل الإشكال الرابع، وقد نُسب إلى المحقّق النائينى، ولعلّ النسبه تعود إلى الدوره المتأخّره، ولكنّه أيضاً لا يرد وجه الفرق الذى ذكره فى أصل الكتاب، وإن ورد عليه ما اعترض عليه.

أجاب الشيخ رحمه الله عن هذا الإشكال وعن سابقه بثلاثه أجوبه:

الجواب الأوّل: بالنقض على مثل الإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع، حيث أنّ

نفوذ الإقرار الأوّل يثبت بواسطه الإقرار الثانى، لأنّه لولاه لما ثبت، وبرغم ذلك حكموا بالإثبات.

وأُورد على الشيخ: بأنّه ليس بنقضٍ، لأنّ ثبوت إقرار الثانى بالإقرار الأوّل ليس بدلاله اللّفظ، مثل دليل (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، بل كان ثبوته - على حسب اعتراف الشيخ - بالإجماع، فهو دليلٌ آخر لا غرو فيه، هذا كما عن المحقّق الخراسانى فى حاشيته.

لكنّه مندفع: بأنّ مراد الشيخ من الإجماع ليس بأن يكون دليله بذلك، بل مقصوده أنّ الثبوت هنا يكون باتّفاق الكلّ، برغم اعتمادهم على الدليل اللّفظى مثل إقرار العقلاء ، فقد اعتمدوا عليه، ومع ذلك لم يروا لمثل هذا الإشكال المدّعى مجالاً.

وما ترى من عدم قبول الشهاده على الشهاده - لو سلّمت - ليست من هذه الجهه، بل قيل إنّ عدم قبولها لأجل أنّ الشهاده المشهود بها لم تقع عند الحاكم، مع أنّه شرطٌ فى قبولها، وعليه فالنقض صحيح.

الجواب الثانى: إنّ الممتنع توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما فى قول القائل: (كلّ خبرى صادق أو كاذب)، حيث إنّ صدق المحمول وهو الصادقيّه والكاذبيّه لا يكون إلّا بعد ثبوت فرديّه الخبر بغيره ممّا لم يثبت فردٌ من الخبر غير ما هو بنفسه، لا معنى لصدق المحمول عليه، فلذلك لا تشمل هذه القضيّه لنفسها، لأنّه مستلزمٌ للمحال، وهو حمل المحمول على ما ليس بموضوع إلاّ من قبل نفسه، فلا يُعقل أن يكون شخصُ الحكم موجباً لإيجاد موضوعه، فلابدّ من ثبوت فردٍ وموضوعٍ آخر حتّى يترتّب عليه هذا الحكم وهو

الصـدق أو الكذب، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ خبريّه خبر المفيد لا يكون متوقّفاً على ثبوت (صدّق العادل)، بل لخبر الشـيخ التوقّف عليه لأجل العلم بذلك، يعنى العلم بخبريّه المفيد موقوفٌ على شـمول (صدّق العادل) لخبر الشـيح، حيث إنّه ما لم تكن قضـيّه (صـدّق العـادل) شـامله له، لم تثبت خبريّه خبر الشـيخ المفيـد عنـدنا، فـالتوقّف يكون فى مرحله العلم لا الواقع، وهو ليس بمحال.

أجـاب عنه المحقّق الخراسـانى أوّلاً فى حاشـيته بقوله: (فلوضوح توقّف الخبر الجعلى على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، يعنى أنّه لا يمكن إثبات الخبريّه التعبّـديّه للمفيـد، إلاّ بعـد شـمول صـدّق العادل لخبر الشـيخ، فخبريّه المفيـد تحقّقت بواسـطه صـدّق العـادل، فكيف يمكن شـمولها لنفسه، إذ لولاـه لما تحقّق خبرٌ تعبّـداً، والخبر الحقيقى غير المتوقّف تحقّقه عليه لا ينكشف به إلاّ تعبّـداً، وهو لا يكون إلاّ عباره اُخرى من نفس الخبر التعبّدى كما لا يخفى، ولعلّه لذلك ضـرب عليه فى بعض النسخ المصـحّحه فى زمانه)، انتهى كلامه بتوضيحٍ منّا.

أقول: والظـاهر أنّ هـذا الجواب عن الشـيخ لو كـان صـادراً منه رحمه الله ولم يكن معرضاً عنه بحسب دعوى المحقّق الخراسانى رحمه الله ، لم يكن مُغنياً عن الحقّ.

الجـواب الثـانى للمحقّق الخراسـانى: وهو التمسّـك بتنقيـح المنـاط، يعنى إذا علمنـا بـأنّ اللّفـظ فيه تصوّرٌ لشـموله لمثـل الأخبـار بالوسائط بما عرفت من الإشكال، ولكن علمنا بأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فلا وجه للتوقّف فى مثله، فحينئذٍ فكما تشمل قضيّه (صدّق العادل) لخبر الشيخ، تشمل لخبر المفيد والصدوق أيضاً بوحده المناط.

الجواب الثالث للمحقّق الخراسانى: وهو إمكان دعوى عدم قصور اللّفظ عن

شمول هـذا الأـثر، بـدعوى أنّ ظهور الحكم ليس بلحـاظ الأـفراد والأشـخاص من الآثـار، بـل يكون بلحـاظ طبيعه الأثر من دون ملاحظه خصوصـيّات أفرادها، فيسـرى الحكم حينئذٍ إلى نفس هذا الحكم، ضـروره سـرايه حكم الطبيعه إلى جميع أفرادها ومنها نفس هذا الأثر.

الجواب الرابع: هو ما قاله رحمه الله فى «الكفايه» من قيام إجماع على عدم الفصل بين حجّيه الخبر بلا واسـطه أو مع الواسـطه ولو بوسائط كثيره.

أقول: أورد المحقّق العراقى رحمه الله على هذه الدعاوى والمناقشات بعد نقل أصل الإشكال من عدم إمكان شمول أدلّه وجوب تصديق العادل بلحاظ ترتّب نفسه على المخبر به، ما هذا لفظه(۱):

(وبـذلك ظهر أنّه لا مجال لـدفع الإشـكال بالتشـبّث بتنقيـح المناط أو القضـيّه الطبيعيّه، بدعوى أنّ الأثر الذى رتّب عليه وجوب التصـديق هو طبيعى الأـثر الشامل لنفس هـذا الحكم المسـتفاد من قوله: يجب التصـديق، لأنّ الحكم إذا رتّب على الطبيعه يـدور مدارها أينما دارت، إذ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الإشكال من جهه قصور اللّفظ فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكانه ثبوتاً، وليس الأمر كذلك، لأنّ الإشكال إنّما هو فى إمكانه ثبوتاً، ولذلك قلنا فى مسأله قصد القربه بعدم إجراء مجرّد أخذ القضيّه طبيعيّه فى دفع الإشـكال المـذكور هنـاك، بحيث يعمّ مطلق الـدعوه ولو كانت ناشـئه من قِبل شـخص هـذا الأمر المتعلّق بالعباده، نظراً إلى امتناع أخذ ما هو الناشئ من قِبل الآمر فى متعلّق شخصه)، انتهى كلامه.

۱- نهايه الأفكار: ج۳ / ۱۲۲ .

أقول: الإنصاف كما قد حقّقناه فى باب قصد القربه، أنّ قضيّه كون الحكم متعلّقاً بالطبيعه من دون لحاظ الأفراد والأشخاص، حتّى يستلزم المحذور، موجبٌ لحلّ الإشكال، ولا يستلزم محالاً، كما أجابه الشيخ رحمه الله وبعض محقّقى العصر، مع أنّ دعوى استحالته ثبوتاً لم يقم عليه برهانٌ، بل مجرّد ادّعاء يمكن إنكاره، وعلى مثبتها إقامه الدليل على مدّعاه.

مع أنّ إشكاله لا يكون جواباً إلّا لمثل ما تعلّق بالطبيعه، لا على صوره فرض تنقيح المناط أو إجماع عدم الفصل، وأمثال ذلك .

ولكن نحن نقول: إنّ هذه الأجوبه أكثرها تعدّ جواباً عن الإشكال السابق، مع أنّك قد عرفت أنّ فيه جواباً آخر بالانحلال.

أقول: ولكن يبقى الإشكال الأخير، وهو أنّه لابدّ أن يكون ما يثبت بواسطه أدلّه الحجّيه، هو الأثر الشرعى أو الموضوع ذى الأثر الشرعى، ولم يكن خبر المفيد وما قبله مثل الصدوق وغيره شيئاً منهما، فكيف الجواب عنه؟

وربما اُجيب عنه: كما فى حاشيه المحقّق الخراسانى نقلاًـ عن بعض الأعاظم، ثمّ ترى ذلك الجواب فى كلام المحقّق النائينى قدس سره ، وهو:

أنّ هذا الإشكال إنّما يتأتّى لو كان حجّيه الخبر من باب التعبّد، حيث إنّه لا معنى لتصديق الخبر عليه إلّا ترتيب أثر ال-مُخبر به عليه، وتنزيله بمنزله الواقع، ولا أثر لخبر المفيد مثلاً يترتّب عليه عند إخبار الشيخ به، وأمّا إذا كان من باب الطريقيّه والكاشفيّه، كما هو كذلك بلا مزيّه، فيكفى انتهاء الأمر إلى أثر شرعى ولو بوسائط عديده، عقليّه أو عاديّه، وليست الوسائط من الأخبار إلّا كسائر الوسائط واللّوازم الواقعه فى البين(۱).

۱- فى حاشيه الخراسانى المسمّى بدرر الفوائد: ص۶۴ .

ولكن يرد عليه أوّلاً ـ كما فى «تهـذيب الاُصول» بأنّ الإشـكال غير منـدفع على القول بجعل الطريقيّه، فإنّ محصّل الإشـكال لزوم كون الـدليل نـاظراً إلى نفسه، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الـذى هو نفسه، وهو واردٌ على مبناه أيضاً، فإنّ خبر الشـيخ المحرَز بالوجـدان طريقٌ إلى خبر المفيـد، وكاشفٌ عنه بدليل الاعتبار، وهو كاشفٌ عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً وهكذا، فدليل جعل الكاشفيّه ناظرٌ إلى جعل كاشفيّه نفسه، ويكون جعل الكاشفيّه بلحاظ جعل الكاشفيّه، وهو مُحال.. إلى آخر كلامه فيه.

أقول: ولكن الإنصاف عـدم ورود هـذا الإشـكال عليه، لاندفاعه بما ذكره سابقاً من ذكر انحلال القضـيّه مثل (صدّق العادل) إلى قضايا متعدّده، فيندفع المحذور من تلك الناحيه. نعم يرد عليه من ناحيه اُخرى وهو:

ويرد عليه ثانياً: بما قد ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

(وأنت خبيرٌ بما فيه، ضـروره أنّ الحجّيه من باب الطريقيّه إنّما يُجدى فيما إذا كان الانتهاء إلى الأثر الشـرعى بواسطه ما لا يحتاج فى وساطتها إلى التعبّـد ودليل الحجّيه، بل كان لزومها للمخبر به عقلًا أو عادهً، كما فى لوازمه العقليّه والعاديّه، لا فيما يحتاج فى وساطته إلى دليل التعبّد كما فى المقام، فإنّ الانتهاء إلى قوله عليه السـلام إنّما هو بتوسـيط ترتيب الأثر الشـرعى على خبر المفيد المخبَر بخبر الشيخ مثلاً، وهو وجوب تصديقه، ولا يكاد يكون ذلك إلاّ به، حيث إنّ معنى قبول الخبر تعبّداً ليس إلاّ ترتيب الأثر الشـرعى على المخـبَر به، وإن كـان ترتّبه عليه بواسـطه لازم عقلى له أو عـادى على مـا هى قضـيّه حجيّته من بـاب الأمـاره، وإلاّ لاختصّ بما إذا كان له الأثر بلا واسطه أصلًا، أو مع وساطه أثر شرعى آخر كما

لا يخفى...، إلى آخر ما أوضحه فى ذلك، وإلى هذا المعنى من الإشكال أشار المحقّق العراقى رحمه الله فى حاشيته على «فوائد الاُصول».

أقول: وبهذا الجواب يظهر الإشكال فى الجواب الذى ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله فى دُرره حيث قال:

(والجواب أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره، ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبّداً، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعى طريقاً إلى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشىء يكون ملازماً لشىءٍ له أثر شرعاً إمّا عادةً أو عقلاً، أو بحسب العلم، نأخذ به، ونرتّب على لازم المخبَر به الأثر الشرعى المرتّب عليه.

والسرّ فى ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريقٌ إلى الآخر، وإن لم يكن المخبِر ملتفتاً بالملازمه.

فحينئذٍ نقول: يكفى فى حجّيه خبر العادل انتهائه إلى أثر شرعى..

إلى أن قال: إنّ الملازمه وإن لم تكن عقليّه ولا عاديّه، ولكن يكفى ثبوت الملازمه الجعليّه، بمعنى أنّ الشارع جَعل الملازمه النوعيّه الواقعه بين إخبار العادل وتحقّق المخبر به بمنزله الملازمه القطعيّه، ولا تكون قضيّه (صدّق العادل) ناظره إلى هذه الملازمه، كما لا تكون ناظره إلى الملازمه العقليّه والعاديّه، بل يكفى فى ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمه فى نفس الأمر، حتّى تكون منتجه للحكم الشرعى العملى.

وإن شئت قلت: كما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى ابتداءً، طريقٌ إليه، ويشمله أدلّه الحجّيه، كذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضاً طريقٌ إليه

فيشمله دليل الحجّيه، فافهم وتدبّر.

مضافاً إلى أنّ قضيّه (صدّق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبى، يحب أن تُحمل على إيجاب العمل فى الخارج، وليس لقول المفيد المخبَر بقول الشيخ أثرٌ علمى أصلاً، ولو بعد ملاحظه كونه موضوعاً لوجوب التصديق، لأنّ التصديق ليس أمراً عمليّاً فى نفسه، بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبى، والأثرُ العملى منحصرٌ فيما ينتهى إليه هذه الأخبار، وهو قول الإمام عليه السلام تجب الصلاه مثلاً، فيجب أن يكون قضيّه (صدّق العادل) عند تعلّقها بقول الشيخ ناظره إلى ذلك الأثر، وهو لا يصحّ إلاّ بملاحظه ما ذكرنا.

وبعباره اُخرى أوضح: احتمال عدم وجوب الصلاه فيالمثال المذكور مستندٌ إلى احتمال كذب أحد العدول المذكوره فى السلسله، فمعنى إلغاء احتمال كذب العادل يرجع إلى إيجاب العمل بما ينتهى إليه قول الرواه العدول)، انتهى كلامه(۱).

وجه الظهور: أنّه إذا اعترف بعدم وجود الملازمه عقليّه ولا عاديّه بين(صدّق العادل) وإثبات وجوب الصلاه، فلابدّ فى إثبات أحد المتلازمين بواسطه إثبات ملازم آخر من وجوب الملازمه بينهما إمّا واقعاً أو جعلاً، والمفروض أنّ الملازمه هنا غير ثابته واقعاً، فلا يبقى إلاّ الثانى، وهى لا تثبت إلاّ بواسطه (صدّق العادل)، والمفروض أنّه لا يثبت إلاّ ما كان متعلّقه حكماً أو موضوعٍ ذى حكم، والمفروض فقدان كليهما هنا.

نعم، يصحّ بالنسبه إلى خبر الصفّار، لأنّ متعلّقه قول العسكرى عليه السلام من وجوب الصلاه، هذا بخلاف خبر الشيخ والمفيد حيث لا عمل له ولا أثر عملى له،

۱- درر الفوائد للحائرى: ج۲ / ۳۸۸ .

وليس بجزءٍ موضوعٍ للعمل. نعم له أثر عملى بما هو موضوعٌ من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيـد، وهو يتوقّف على تعـدّد المخبر كسائر الموضوعات، ولـذلک يدور صدق قول الشيـخ وكذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره، سواءٌ كانت الصلاه واجبه أم لا .

جواب المحقّق الخوئى: حـاول رحمه الله فى «مصـباح الاُـصول» الإجابه عن الإشـكال، وعـدّ إجابته من أحسن الوجوه، قائلًا: (لم يـدلّ دليـل من آيهٍ أو روايه على لزوم كون مؤدّى الأماره حكماً شـرعيّاً أو ذا أثرٍ شـرعىّ، وإنّما نعتبر ذلک من جهه حكم العقل بـأنّ التعبّد بأمرٍ لا يكون له أثرٌ شـرعى لغوٌ، لا يصـدر من الحكيم، ويكفى فى رفع محـذور اللّغويّه وقوع الخبر فى سلسـله إثبات الحكم الشرعى الصادر من الإمام عليه السلام .

وبعبـاره اُخرى: يكفى فى حجّيه أخبـار الرّواه، ترتّب الأثر الشـرعى على مجموعها من حيث المجموع، ولا ملزم لاعتبار ترتّب أثر شرعى على كـلّ خبرٍ مع قطع النظر عن خبر آخر، ولا ـ خفـاء فى ترتّب الأثر على إخبار مجموع الرّواه الواقعه فى سلسـله نقل قول المعصوم عليه السلام .

نعم، لو كـان فى جمله الرّواه الواقعه فى سلسـله نقـل قول المعصوم عليه السـلام فـاسقٌ غير موثوق به، أو رجـلٌ مجهول الحـال لا يشـمل دليل الحجّيه لأخبار بقيّه الرّواه الواقعه فى تلک السلسـله، ولو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتّب أثر شرعى على المجموع من حيث المجموع أيضـاً، إذ خبر الفـاسق خـارجٌ عن أدلّه الحجّيه موضوعـاً، وبخروجه ينقطع اتّصـال الأخبـار إلى المعصوم عليه السلام ، فلا يقع الباقى من الرّواه فى سلسله إثبات قول المعصوم عليه السلام ، فلا يكون مشمولاً لأدلّه الحجّيه لعدم

ترتّب أثر شرعی علیه، فیکون التعبّد بحجیّته لغواً)، انتهی کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی أنّ کلامه صدراً وذیلاً بعد الدقّه یتفاوت؛ لأنّ ظاهر صدر کلامه هو عدم لزوم الالتزام والتعبّد فی دلیل حجّیه الخبر علی کون مؤدّی الأماره حکماً شرعیّاً أو ذا أثرٍ شرعیّ، فلازم ذلک هو قبول الإشکال لو قلنا باعتباره، إلاّ أن نلتزم بأحد الطرق السابقه.

هذا بخلاف ظاهر ذیل کلامه، حیث إنّه یفهم منه إراده التوسعه فی کون مؤدّی الأماره بواحدٍ من الأمرین؛ أی ولو کان ما یشمله دلیل الحجّیه هو جزءً لإثبات أثر شرعی، بأن یلاحظ مجموع الأخبار فی السلسله بمنزله خبر واحد موضوعاً، فأثره ما یترتّب علیه فی آخر السلسله المتّصل بالإمام علیه السلام ، فیصیر کلّ خبر إلی هنا بمنزله أجزاء موضوع واحد، ومعنی ذلک عدم قبول الإشکال بل هو تصرّفٌ فی الموضوع للخلاص عن الإشکال، فلابدّ لهذه الدعوی من إقامه دلیل علیها، ولا یبعد أن یکون دلیله هو بناء العقلاء وسیرتهم العملیّه علی العمل بمثل تلک الأخبار، والذوق السلیم یقبله لأنّه یخرج بذلک عن اللّغویّه .

ولعلّ السرّ فی عدم تفریقهم بین ذی الواسطه وعدمه، هو عدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا إخبارات متعدّده، لأنّ نظرهم إلی الوسائط لا- تکون إلاّ إلی أصل الأثر الشرعی، وهو الوجوب الواقع فی آخر السلسله، ولذلک قد یدّعی انصراف الأدلّه الدالّه علی لزوم البیّنه فی الموضوعات عن مثل الأخبار الواقعه فی الوسائط، مع کونها من الموضوعات قطعاً.

نعم، لو کان لبعض الوسائط أثر خاصّ مخصوص لنفسه، لا یمکن إثباته إلاّ

۱- مصباح الاُصول: ج۲ / ۱۸۳ .

بالبيّنه، كما لا يخفى، وذلك على مقتضى تلك الأدلّه.

وهذه الطريقه لحلّ الإشكال بواسطه الاعتماد على بناء العقلاء قد اختاره بعض محقّقى العصر وهو المحقّق الخمينى، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الاستناد لحلّ المشكل إلى طريقين آخرين سبق ذكرهما، وهما تنقيح المناط والإجماع بعدم الفصل.

أقول: ولكن بعد الدقّه يظهر بأنّ الإشكال الثالث أيضاً ينحلّ بما قد اُجيب به لانحلال الإشكال الثانى، وهو القول بانحلال قضيّه (صدّق العادل) إلى قضايا متعدّده بتعدّد الأخبار، لأنّ (صدّق العادل) المتعلّق بقول الصفّار له أثرٌ شرعى وهو وجوب صلاه الجمعه المنقول عن الإمام عليه السلام ، ثمّ بعد نقل الصدوق عن الصفّار يوجد (صدّق العادل) مرّه اُخرى، ويثبت لنا تحقّق موضوعٍ له أثرٌ شرعىّ، وهو قول الصفّار، مثل ما لو كان الشارع حاضراً عندك وقال لك مستقلاً فى حقّ الصدوق صدّقه، ثمّ بعد نقل المفيد عن الصدوق يوجب تحقّق قضيّه اُخرى من (صدّق العادل)، ويثبت لنا موضوعٍ ذى أثر شرعى، وهو نفس وجوب التصديق الذى كان قبله حكماً لنا بواسطه (صدّق العادل) السابق، فهكذا يكون فى نقل الشيخ عن المفيد، حيث يثبت لنا وجوب تصديقٍ آخر لما هو الموضوع لنا فى السابق، فلا فرق فى الأثر الشرعى بين وجوب الصلاه أو وجوب التصديق، غايه الأمر وجوب الصلاه أثرٌ شرعى ثبت بقضيّه (صدّق العادل) بما لا يكون موضوعه نفس وجوب التصديق، بخلاف وجوب التصديق الذى يكون أثراً فى الوسائط، فإنّه أثرٌ يترتّب على موضوعٍ كان من قبيل وجوب التصديق الثابت بدليل آخر من صدّق العادل.

وعليه، فجواب الانحلال جوابٌ لكلّ من الدور وغيره من الأثر الشرعى.

نعم،يبقى الإشكال لو لم نسلّم الانحلال، فحينئذٍ ينحصر الجواب فيما ذكرناه سابقاً من بناء العقلاء والإجماع وتنقيح المناط والقضيّه الطبيعيّه كما مرّ تفصيلاً، فلا نُعيد.

أقول: ثمّ بعد الإحاطه بما ذكرنا، يستطيع المدقّق أن يناقش فيما أجاب به سيّدنا الاُستاذ المحقّق الخمينى رحمه الله فى حلّ الإشكال من الاستناد إلى (أنّ ذلك الجواب يصحّ على القول بالجعل فى الطريقيّه والكاشفيّه، أو القول فى معنى دليل الحجّيه هو تنزيل المؤدّى منزله الواقع، أو كان لسان الأدلّه ناظراً إلى تحقّق المخبَر به فى الخارج، سواءٌ كان المخبَر به قول الإمام أو إخبار المفيد للشيخ مثلاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّ لسان الأدلّه على فرض دلالتها، هو إيجاب العمل ولزوم التمسّك به، فلا وجه لهذه الأجوبه؛ لأنّ المحرَز بالوجدان هو خبر الشيخ، وما قبله ليس محرزاً بالوجدان ولا بالتعبّد؛ لأنّ المفروض أنّ لسان الأدلّه وجوب العمل بها على حسب الوظيفه، لا كون قول العادل نازلاً منزله العلم، أو دالاًّ على وقوع المخبَر به تعبّداً، وعليه فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرَز بالوجدان.

وأمّا كون أدلّه حجّيه الخبر كذلك، فيظهر بالمراجعه إليها، والتأمّل فيها.

هذا إذا قلنا بأنّ أدلّه الحجّيه تأسيسيّه، وإلاّ فلابدّ من ملاحظه بناء العقلاء، ويأتى الكلام فيه)، انتهى كلامه(۱).

وجه الإشكال فيه: بناءً على كون معنى (صدّق العادل) هو وجوب العمل بقوله على حسب الوظيفه، فينحصر فى حقّ المحرَز بالوجدان وهو خبر الشيخ،

۱- تهذيب الاُصول: ج۲ / ۱۹۲ .

لکن وظیفته هنا لیس إلاّ ـ قبول کلّ ما وقع فی کلام الشیخ، وهو لیس إلاّ مجموع الأقوال المنتهی إلی قول الإمام، لا خصوص تصدیق کون مقاله الشیخ المفید فقط، مع أنّک قد عرفت أنّ (صدّق العادل) الجاری فی حقّ کلّ خبر ونقلٍ یقول یجب علیک أیّها المکلّف العمل علی حسب الوظیفه بالنسبه إلی المخبَر المحرَز بالوجدان، فإذا انضمّ کلّ واحدٍ من الأخبار بعضها مع بعض ینتج ما هو المطلوب، وهو إثبات کلام المعصوم من وجوب الصلاه ووجوب التصدیق لکلّ خبر.

وبالجمله: تبیّن من جمیع ما قرّرناه أنّ جواب الإشکال عن الدور، ینحصر فی دعوی الانحلال أو القضیّه الطبیعیّه لولا الانحلال، إن کان الدلیل لحجیّه الخبر لفظیّاً، کما أنّه یمکن الجواب عن إشکال الأثر الشرعی بالانحلال، أو القول بعدم لزوم کون مؤدّی کلّ أماره أثراً شرعیّاً أو موضوعٍ ذی أثر، بل یکفی ولو کان فی المجموع أثراً شرعیّاً کما فی المقام.

وأمّا مع الانحلال فیتعدّد الأثر الشرعی من وجوب الصلاه أو وجوب التصدیق الذی کان حکماً فی الوسائط، هذا بحسب الدلیل اللّفظی، وإلاّ لأمکن إثبات حجّیه الأخبار ولو مع الوسائط، ولو ببناء العقلاء، أو تنقیح المناط، أو دعوی قیام الإجماع بعدم الفصل کما عرفت.

***

الإشكال الرابع: من الإشكالات غير المختصّه بآيه النبأ، هو ما ذكره ونقله الشيخ الأعظم فى فرائده، بقوله:

(ومنها: أنّ المسأله اُصوليّه، فلا يكتفى فيها بالظنّ.

ثمّ أجاب بقوله: وفيه أنّ الظهور اللّفظى لا بأس بالتمسّك به فى اُصول الفقه، والاُصول التى لا يتمسّك بها بالظنّ مطلقاً هو اُصول الدِّين لا اُصول الفقه، والظنّ الذى لايتمسّك به فى الاُصول مطلقاً هو مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ)، انتهيكلامه.

أقول: أمّا عدم كفايه الظنّ مطلقاً؛ أى خصوص الظنّ فى العقائد واُصول الدِّين فهو مسلّمٌ لا إشكال فيه؛ لأنّها اُمورٌ لابدّ فيها من العلم والتبيّن حتّى يتحقّق ويتعلّق بها عقد القلب، والظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً.

وأمّا الظنّ المطلق: فهل يكفى فى الفقه واُصول الفقه، فهو لابدّ أن يبحث فيه فيما يأتى فى باب دليل الانسداد، فإن ثبت حجيّته فى الفقه، فلا يبعد الالتزام بحجيّته فى اُصول الفقه أيضاً، وإن ذهب بعضٌ إلى اختصاصه بالفقه فقط أو بالاُصول فقط، ولكن المحقّق الخراسانى والعراقى رحمهماالله ذهبا إلى ما قلنا من اعتباره فيهما، خلافاً لظاهر كلام الشيخ رحمه الله هنا من القول بالاختصاص بالفقه.

وأمّا الظنّ الخاصّ: فحجيّته تابعه لمقتضى دلاله دليله، ولكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيمفاد أدلّته،أيتكون حجيّته لكلٍّ من الفقه والاُصول،كما ادّعاه الشيخ قدس سره .

هذا جمله ما أردنا ذكره فى الإشكالات الوارده على حجّيه خبر الواحد.

***

البحث عن مدلول آيه النفر

البحث عن مدلول آيه النفر

الآيه الثانيه من الآيات الدالّه على حجّيه خبر الواحد، بحسب ما تمسّك به المثبتين من الكتاب، هى آيه النفر، والمراد منها قوله تعالى: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۱).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآيه يكون بوجوه أربعه أو أزيد:

الوجه الأوّل: استظهار رجحان الحذر من لفظه (لعلّ) إمّا بانسلاخها عن معناه الحقيقى، وهو الترجّى الحقيقى، بالقول بأنّه يستحيل فرضه فى حقّ اللّه، لاستلزامه الجهاله فى حقّه، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، فلابدّ من حملها على مطلق الطلب، أو مع إبقائها على حقيقتها، ليكون معناها هو الترجّى الإيقاعى الإنشائى، ولا ينافى صدور ذلك عن العالم بحقيقه الأمر، إذ المتكلّم قد ينشأ مثل هذه الصيغ من صيغ الطلب والترجّى والتمنّى، وإن لم يكن فى نفسه راجياً ولا متمنّياً ولا طالباً حقيقةً بالصفات الواقعيّه القائمه بالنفس، حتّى يستحيل فى حقّ اللّه تبارك وتعالى، بل يكون استعمال هذه الألفاظ فى مقام الإنشاء والإيقاع، ويكون الاستعمال بحسب اللّفظ حقيقه فى عالم الإنشاء، دون أن يكن وراءه حقيقه باطنيّه.

وكيف كان،تحقيق الكلام فيذلك قد مضيبحثه فيمحلّه فيباب صيغ الأمر.

وبالجمله: فلا إشكال فى دلاله كلمه (لعلّ) فى محبوبيّه متعلّقه، وهو الحذر المذكور، فإذا كان الحذر محبوباً فلابدّ أن يكون واجباً بالوجوب من باب الملازمه العقليّه بين رجحان الحذر ووجوبه، لما أفاده صاحب «المعالم» قدس سره من أنّ المقتضى

۱- سوره التوبه: الآيه ۲۲ .

للحذر إمّا أن يكون موجوداً فيجب، وإلاّ فلا يحسن، وذلك لأنّه مع إتمام الحجّيه يستحقّ العقوبه على المخالفه على تقدير اتّفاقها، وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعدم الاستحقاق، فلا يحسن بل لا يمكن أصلًا.

الوجه الثانی: استظهار رجحان الحَذَر ممّا ذکر مع القول بوجوبه، من جهه قیام الإجماع علی عدم کون العمل بالخبر الواحد مستحبّاً، لأنّ العلماء بین من یقول بالحرمه وبین من یقول بالوجوب، فلا قائل بالاستحباب، فإذا ثبت الرجحان فی الدلیل الأوّل، ثبت الوجوب بالإجماع، فیکون هذا الوجوب شرعیّاً.

الوجه الثالث: هو الذی أشار إلیه المحقّق الخراسانی فی باب الملازمه بین رجحان الحَذَر ووجوبه لو لم یکن عقلیّاً ولا شرعیّاً بواسطه وجوب الإنذار، فلا أقلّ أنّه مستلزمٌ له عرفاً.

الوجه الرابع: استکشاف وجوب الحذر من جهه وقوعه غایهً للإنذار الواجب، لأنّه جعله غایه للتفقّه الواجب، وهو غایه للنفر الواجب بمقتضی کلمه (لولا) الموضوعه للإنذار أو التخصیصیّه، وغایه الواجب واجبٌ.

أقول: یمکن إضافه وجه خامس للوجوه الآنفه، وهو الذی تعرّض له صاحب «فوائد الاُصول» قائلًا:

أوّلاً: إنّ کلمه (لعلّ) إذا استعملت تفید بأنّ ما یتلوها یکون من العلل الغائیّه لما قبلها، سواءٌ کانت مدخولها من التکوینیّات أو التشریعیّات، وسواءٌ کانت من الأفعال الاختیاریّه التی یمکن تعلّق الإراده بها أو من غیرها، وسواءٌ کان مدخولها من باب الإخبار عن الاُمور الخارجیّه کقولک: (اشتریتُ داراً لعلّی أسکنها)، أو فی مقام بیان الأحکام المولویّه.

ثمّ على الثانى سواءٌ كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل: (تُب إلى اللّه لعلّه يغفر لك)، حيث لا يمكن التكليف بالغفران لكونه فعل الغير، ولا يكون فعلاً للتعبّد حتّى يصحّ البعث إليه، أو أمراً قابلاً للتكليف مثل: (بلّغ الأحكام إلى العبيد لعلّهم يعملون بها)، ففى جميع ذلک لا محاله يكون المدخول بها محكوماً بحكم ما قبلها، فإن كان ما قبلها واجباً فهو واجب، وإن كان مستحبّاً فهو مستحبّ، فإنّ جعل الفعل الاختيارى غايته يكون معناه ذلک، وإلّا لم يكن من العلل الغائيّه.

وبعباره اُخرى: لا إشكال فى استفاده الملازمه بين وجوب شيء ووجوب غايته، إذا صحّ أن يتعلّق بها الطلب، من حيث كونه فعلاً اختيارياً متعلّقاً للإراده، والتحذّر يكون من هذا القبيل؛ لأنّ المراد من التحذّر هو عمله لا من القلب فقط، فيصحّ التكليف به.

وثانياً: أنّ المراد من الجمع هنا هو استغراقى أفرادى لا-مجموعى ارتباطى، لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هل كلّ فردٍ فرد من النافرين، أو المتخلّفين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، فكما أنّ الإنذار متّصفٌ بالافراد كذلک يكون التحذّر، ولازم ذلک عدم حصول العلم بإخبار كلّ فردٍ فرد، فيدلّ على المطلوب، بخلاف ما لو كان المراد هو المجموع، حيث قد يمكن دعوى حصول العلم به، فيخرج عن مورد الاستشهاد، لأنّ ما يوجب العلم حجّه قطعاً.

وثالثاً: بأنّه ليس المراد من التحذّر هو القلبى منه، بل المقصود هو التحذّر الخارجى، وهو يحصل بالعمل بما أخبره المُنذِر، وتصديق قوله، والجرى على ما يقتضيه من الحركه والسكون.

وبالجمله: من خلال هذا الوجه أو الوجوه التى سبقته والتى تليها يثبت

وضوح الآیه فی دلالتها علی حجّیه خبر الواحد، بل قد اُدّعی أنّ دلالتها علی ذلک أتمّ وأظهر من دلاله آیه النبأ علیها .

اُجیب عن الأوّل أوّلاً: بأنّ الحذر وإن کان عباره عن الاحتیاط عن المکروه، إلاّ أنّ المکروه :

تارهً: یُراد به العقاب ونحوه ممّا یترتّب علی المعصیه، فلا إشکال فی امتناع التفکیک بین حُسنه ووجوبه عقلاً،بماقدعرفت من التقریب فیکلامصاحب«المعالم» قدس سره .

واُخری: ما یراد به الوقوع فی المفسده، أو فوت المصلحه، ممّا یترتّب علی مخالفه التکلیف، فلا مانع حینئذٍ من فرض حصول التفکیک بین حُسنه وبین وجوبه، لوضوح وجود الحسن فی بعض الموارد من دون وجود الوجوب، کما فی جمیع موارد الاحتیاط فی الشبهات البدویّه التی یکون المرجع فیها إلی أصاله البراءه، حیث إنّه لا إشکال فی وجود المقتضی لحسن الاحتیاط حذراً عن الوقوع فی المفسده أو ترک المصلحه، ولکنّه لیس بواجب قطعاً.

فعلی هذا یمکن أن یکون الإنذار واقعاً علی فوت المصالح والوقوع فی المفاسد،الکامنتین فیالأفعال علی ماهو المشهور بین العدلیّه من تبعیّه الأحکام لهما.

أقول: ومن هذا الجواب یظهر الجواب عن الدلیل الثانی من عدم الفصل بین الحسن والوجوب شرعاً، لعدم صحّه دعوی ذلک بنحو العموم؛ لأنّ حُسن الاحتیاط والتحذّر بما أنذر لأجل أن تفوت المصالح علی المکلّف، ولا یقع فی المفاسد ممّا لا ینکره أحد، بل قد یظهر الجواب عن الثالث بأنّ مجرّد فرض قیام الملازمه العرفیّه لا یوجب الوجوب الذی أراد المستدلّ إثبات الحجّیه بها، مع إمکان المنع لأصل الاستلزام فی مثل المکروهات وترک المستحبّات کما لایخفی.

وثانیاً: بأنّ کون المستفاد من الآیه هو محبوبیّه الحذر ومطلوبیّته فی الجمله بعد الإنذار ثابتٌ، وأمّا کونه بصوره الإطلاق، أی وإن لم یحصل له العلم بالمطابقه مشکلٌ، بل یمکن دعوی ظهوره علی خلاف ذلک، لظهور الآیه مسوقه لبیان إیجاب الإنذار بما هو الواقع من الأحکام الشرعیّه، فیتبعه التحذیر من ذلک، ومن المعلوم أنّه کما لا یکون الإنذار واجباً إلاّ بما عُلم أنّه منها، کذلک لا یکون التحذیر واجباً إلاّ فیما علم أنّه منها، کما هو الحال فی جمیع ما ورد فی إظهار الحقّ وقبوله، حیث لا مجال فیها لتوهّم کونها لبیان إیجاب قبول قول من یظهر حقیقه أمر کما لا یخفی، فهکذا یکون فی المقام.

وثالثاً: إنّ التفقّه الواجب لیس إلاّ معرفه الاُمور الواقعیّه من الدِّین، فالإنذار الواجب یکون فی مثل هذه الاُمور، والتحذّر الواجب أیضاً یکون فیه أیضاً.

ولکن یرد علی هذا الجواب: بأنّ کون التفقّه لمعرفه الاُمور الدینیّه الواقعیّه لا یوجب کون الإنذار کذلک، لأنّ الظاهر من الآیه هو أنّ التفقّه والإنذار کلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ یکون غایهً للنفر، بمعنی أنّ الآیه الشریفه فی مقام السؤال الاستنکاری عن أنّه لماذا لم ینفر المسلمون للتفقّه وللإنذار، وعلیه فلا یکون الإنذار غایه للتفقّه وهو غایه للنفر کما ادّعاه المحقّق الحائری فی دُرره، فحینئذٍ تصبح دعوی التفکیک بین التفقّه والإنذار، بأن یکون الأوّل فی الاُمور الواقعیّه التی لا تحصل إلاّ بالعلم، هذا بخلاف الإنذار حیث یصحّ الإنذار بما لا علم بوقوعه، بل یحتمل باحتمال عقلائی أو بالظنّ والتحذّر أیضاً یکون غایهً للإنذار لا للتفقّه ولا للنفر، کما ادّعی الثانی المحقّق الخمینی، فلا منافاه حینئذٍ بکون الإنذار له إطلاقٌ من حیث حصول العلم بواسطته أم لا، کما له إطلاق من حیث کون الإنذار عن شیءٍ علم به المنذِر (بالکسر) أنّه إیعادٌ، أو یحتمل باحتمال عقلائی

ذلک أو یظنّ به، کما أنّ التحذّر الحاصل من الإنذار لا یزید إلّا عن کون الإنذار مورداً لاحتمال العقلاء، فیکون التحذّر بهذا اللّحاظ، فالقول بلزوم العلم فی وجوب الإنذار والتحذّر لا یخلو عن إشکال .

مع أنّ إثبات التحذّر فی کلّ إنذار لا یفهم من الآیه، لإمکان أنّ الذی یصحّح وجوب الإنذار هو رجاء تحقّق التحذّر من الإنذارات المتعدّده بحسب وجود الشرائط المعتبره فی المنذِر والمُنذَر، وخصوصیّات الأزمنه والأمکنه، ولعلّ ذلک السرّ فی الإتیان بکلمه «لعلّ» فی ذلک من ناحیه اللّه تبارک وتعالی، لا من حیث جهله بالعواقب، والعیاذ باللّه، حتّی یُجاب بالجواب الذی عرفت فی صدر المسأله.

فعلی هذا یصبح إثبات حجّیه الخبر من آیه النفر مشکلاً جدّاً .

أقول: ممّا ذکرنا ظهر فساد ما ادّعاه فی الدلیل الرابع، من جهه کون غایه الواجب واجبٌ، لإمکان أن یکون الإنذار واجباً بواسطه وجوب النفر، ولم یکن التحذّر واجباً فی کلّ إنذار.

وربّما یُقال: کما عن المحقّق الخمینی فی «تهذیب الاُصول» بعدم وجوب التحذّر لعدم وجوب الإنذار لعدم وجوب النفر أصلاً، ولو کان متلوه باللولا التحضیضیّه؛ لأنّ صدر الآیه أعنی قوله تعالی: «وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنفِرُوا کَافَّةً» یعطی أنّ الغرض المسوق له الکلام هو النهی عن النفر العمومی، وأنّه لا یسوغ للمؤمنین أن ینفروا کافّه، وإبقاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله وحیداً فریداً، وعلی ذلک فیصیر المآل من الآیه هو النهی عن النفر العمومی لا إیجاب النفر للبعض، فالحثّ إنّما هو علی لزوم التجزئه وعدم النفر العمومی ، لا علی نفر طائفه من کلّ فرقه للتفقّه .. إلی آخره)(۱).

۱- تهذیب الاُصول: ج۲ / ۱۹۶ .

لکنّه مخدوش: بأنّه لو لم یذکر فی الآیه إلّا النهی عن النفر العمومی بقوله: «مَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنفِرُوا کَافَّةً» لکان لما ذکره وجهٌ، حیث لم یعلم منه وجوب النفر فی البعض، ولکن حیث قد ذکر نفر البعض بعده، بتعقیبه بکلمه لولا التحضیضیّه، وسلّمنا دلالتها علی الوجوب کما ادّعی، فلازمه وجوب نفر البعض وحرمه نفر الجمیع؛ لأنّ زیاده المبانی تدلّ علی زیاده المعانی، فکلّ جملهٍ تدلّ علی مدلول نفسها، فالمستفاد من جمله الصدر هو حرمه نفر العموم، ومن الجمله التی بعدها وجوب نفر البعض، فیتمّ المطلوب.

اللّهُمَّ إلّا أن یُراد بعدم الوجوب من جهه تعقّب الأمر بعد المنع والنهی، لکنّه ممنوعٌ بواسطه وجود قرینه لولا فی الوجوب.

نعم، یمکن تقریر الإشکال بوجهٍ آخر: بأن نقول:

لا ـ نُسلّم کون کلّ متلوّ لولا التخصیصیّه أو التنذیمیه دالاًّ علی الوجوب، بل غایته مطلوبیّته المطلقه المساعد للوجوب وغیره من مطلق الرجحان.

أقول: ولکن هذا الإشکال یندفع مع ملاحظه أخبار کثیره مفصّله نقلها الشیخ الأعظم قدس سره فی فرائده، من تمسّک الأئمّه علیهم السلام لتحصیل معرفه الإمام بعد الإمام أو تحصیل الأحکام الفقهیّه الواجبه والمحرّمه بهذه الآیه، حیث یؤیّد کون المورد من الآیه هو وجوب النفر، کما یناسب مع ذکر التفقّه فیها بقوله تعالی: «لِیَتَفَقَّهُوا».

هذا کلّه فی الجواب عن ما ذکروه فی الأدلّه الأربعه.

وأمّا الجواب عن ما ألحقنا بها من ما ذکره المحقّق النائینی وتلمیذه، فنقول: أمّا کون مدخول (لعلّ) محکوماً بحکم ما قبلها بالوجوب أو الاستحباب لکونه علّه غائیّه له.

فهو مخدوش أوّلاً: بأنّه لیس الأمر کذلک فی جمیع الموارد، إذ ربّما لا یکون علّه غائیّه له، کما تری فی مثل :

قوله تعالی: «لَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَفْسَکَ أَلَّا یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ»(۱).

وقوله تعالی: «فَلَعَلَّکَ تَارِکٌ بَعْضَ مَا یُوحَی إِلَیْکَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُکَ»(۲).

وقوله تعالی : «فَلَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَفْسَکَ عَلَی آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ یُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِیثِ أَسَفا»(۳).

إذ لا ـ معنی جعل بخوع نفسه الشریف غایه لعدم إیمانهم، وإن کان مترتّباً علیه، لکنّه غیر کونه علّه غائیّه، ولکن المقام کان من موارد علل الغائیّه بلا إشکال.

وثانیاً: أنّه لا إلزام بکون المدخول حکمه حکم ما قبله، لإمکان أن لا یکون المتلوّ مترتّباً علی کلّ واحدٍ ممّا قبله، کما فیما نحن فیه، حیث قد عرفت عدم تحقّق وجوب الاحتراز والتحذّر لکلّ إنذارٍ، لإمکان عدم وجود شرائطه، مع أنّ التعبیر بما فی الآیه حسنٌ قطعاً.

وأمّا الجواب: عن کون الجمع هنا استغراقیّاً أفرادیّاً، لا مجموعیّاً ارتباطیّاً:

أوّلاً: بأنّه یکون فرع قبول کون متلوّ (لعلّ) محکوماً بحکم ما قبله، وبعد إنکار ذلک فلا یثبت بخصوصیّه کون المجمع استغراقیّاً وجوب قبول التحذّر فی کلّ إنذار، لإمکان أن یکون حصول ذلک متوقّفاً علی توفّر شرائط اُخر غیر حاصل فی مورد مثلاً، فیکون حصول ذلک برجاء تحقّق التحذّر، فالإنذار مثلاً یعدّ واجباً

۱- سوره الشعراء: الآیه ۳ .

۲- سوره هود: الآیه ۱۲ .

۳- سوره الکهف: الآیه ۶ .

لكن برجاء التحذّر لا بتحقّقه حتماً فى كلّ إنذار.

وثانيـاً: بإمكـان إنكـار الإطلاق فى الآيه بالنسـبه إلى حصول العلم من إنـذار المُنـذر وعـدمه؛ لأنّ الإطلاق فرع كون المتكلّم فى صـدد بيـان ذلـك، مع أنّ الآـيه ليست فى مقـام بيـان تلـك الجهه، بـل هى - على حسب مـا فى التفاسـير - فى صـدد بيان النفر ووجوبه، وقيام جماعه بذلك ورجوعهم وإنذارهم وتحذّرهم .

وأمّا لزوم العمل بقول كلّ منذرٍ سواءٌ حصل من إنذاره علمٌ أم لا، وسواءٌ كان فاسقاً أم لا، واحداً أو متعدّداً، فليست هذه الآيه فى صدد بيانها حتّى يؤخذ بإطلاقها، فصـرف كون العام استغراقيّاً لا يوجب وجود الإطلاق لكلّ فردٍ من الإنذار لحالتى حصول العلم منه وعدمه، إذ لا منافاه بين كون الحكم شاملاً لكلّ أحدٍ، وبين حجّيه قول كلّ واحدٍ منها فى وضع خاصّ وكيفيّه خاصّه.

وأمّا الجواب: عن كون المراد من التحذّر هنا هو العملى لا القلبى كما ذهب إليه النائينى رحمه الله ، هو:

أوّلاًـ: أنّ التحـذّر أوّلاًـ وبالـذات مربوطٌ بالقلب كالخشـيه والرحمه وغيرها من الصـفات النفسانيّه، والعمل يكون من مظاهر هـذه الصـفه، فبعد إنذار المنذِر وإيعاده وتلاوته ما ورد من الآيات والنصوص والسُنن، يحصل للمنذرين والمستمعين لهم حذراً وخوفاً فى قلوبهم، فيقومون حينئـذٍ بما لهم من الوظائف العمليّه التى تعلّموها سابقاً، أو يقـدمون على تعلّمها بالفعل من هؤلاء المنذرين، وعليه فليست الآيه ظاهره فى بيان أخذ المنذَر بالفتح شيئاً من المنذِر بالكسر تعبّداً .

وعليه، فـدعوى كون المراد هو القبول فى مقـام العمـل تعبّـداً، والجرى على قوله من دون حصول علمٍ له بما هو واقعٌ من الآيات، مشكلهٌ جدّاً .

وثانیاً: أنّ الآیه إذا لوحظت مع تلک الطائفه من الأخبار الوارده فیما یجب فیه تحصیل العلم، ولا أنّه یصحّ الاعتماد علی خبر الثقه فقط، مثل معرفه الإمام بعد موت الإمام،وهو مثل ما ورد فیالخبرالصحیح الذیرواه یعقوب بن شعیب،قال:

«قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : إذا حَدَث علی الإمام حَدَثٌ، کیف یصنع الناس؟

قال: أینَ قول اللّه عزّ وجلّ : « فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ» ، قال :

هُم فی عذرٍ ما داموا فی الطلب ، وهؤلاء الذین ینتظرونهم فی عذرٍ حتّی یرجع إلیهم أصحابهم».

وصحیح عبد الأعلی، قال: «سألتُ أبا عبد اللّه علیه السلام عن قول العامّه: إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: من ماتَ ولیس له إمامٌ ماتَ میتهً جاهلیّه؟ قال: حقّ واللّه.

قلت: فإنّ إماماً هلک ورجلٌ بخراسان، لا یعلم مَن وصیّه لم یسعه ذلک؟

قال: لا یسعه أنّ الإمام إذا مات رفعت حجّه وصیّته علی من هو معه فی البلد، وحقّ النفر علی من لیس بحضرته إذا بلغهم أنّ اللّه عزّ وجلّ یقول: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ»إلی آخره».

وصحیح محمّد بن مسلم مثلهما قد نقلها الشیخ فی فرائده(۱).

مع أنّه من الواضح أنّ معرفه الإمام تعدّ من الاُصول الاعتقادیّه ولابدّ فیها من تحصیل العلم، وحصوله لا یکون إلّا بإخبار طائفه ولو متعاقباً حتّی یحصل من جمیعهم العلم بذلک، ولعلّه لذلک جعل النفر فی کلّ فرقه علی الطائفه حتّی یحصل العلم بذلک .

۱- فرائد الاُصول: ۷۹ .

لا يقال: إنّ ذلك لا يساعد إلّا على كون الجمع مجموعيّاً ارتباطيّاً، مع أنّك قد أذعنت بكون الجمع هنا استغراقيّاً.

لأنّا نقول: لا منافاه بين القول بلزوم العلم من أخبار الطائفه، مع كون الأخبار بصوره الإفراد، لأنّ المقصود هنا يجب على كلّ فردٍ فرد من الطائفه الإبلاغ والإنذار، حتّى يحصل من جميع ذلك علماً للمنذَرين فيعملوا بما أُنذروا.

أقول: وبذلك ظهر الجواب عمّا قيل بأنّه لو كان بالعلم يجب القبول لا بالإنذار، استلزم ذلك لغويّه وجوب الإنذار، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوب القبول من كلّ إنذار كما يقال بلزوم قبول قول المرأه فی عدم الحمل، المستفاد من حرمه كتمان ما فی الأرحام، الوارده فی قوله تعالی: «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّه ُفِی أَرْحَامِهِنَّ»(۱).

وجه الظهور: أنّ أثر الإنذار لكلّ فردٍ فرد هو حصول إتمام الحجّه للمنذَرين، وتحقّق الحقّ عندهم، وحصول العلم والاطمئنان لهم، فعند ذلك يستحقّون العقوبه فی المخالفه، فبذلك لا يستلزم اللّغويّه فی وجوب الإنذار.

وبذلك يثبت الفرق بين المقام وبين آيه الكتمان فی قبول قول المرأه، لأنّ إخبارها عن نفسها لا يوجب حصول العلم بحسب العاده فی الواقع، ولا طريق لنا إلّا من قبل نفسها، فلو لم نقبل قولها لزم لغويّه آيه حرمه الكتمان عليهنّ، فيستفاد بالملازمه لزوم قبول قولها، وهكذا يصبح الفارق بين الموردين واضحاً.

قال الشيخ الأعظم قدس سره : علی فرض تسليم كون المراد من وجوب التحذّر فی الآيه عند الإنذار، هو وجوبه مطلقاً، ولو لم يحصل العلم به، لكنّه أيضاً لا تدلّ إلّا

۱- سوره البقره: الآيه ۲۲۸ .

على وجوب الحذر فى الإخبار الذى فيه إبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذٌ فيه، ومثل هذا التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ والمرشدين فى مقام الإيعاد على الأُمور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمه، كما توعّد على شَرب الخمر، وفعل الزّنا، وترك الصلاه، فالتحذّر والتخوّف لا يجب إلاّ للمتّعظ والمسترشد، ومن المعلوم أنّه غير مرتبط بتصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محلّ الكلام الذى هو خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: إنّ المنذر إمّا أن ينذر ويخوّف على وجه الإفتاء، ونقل ما هو اجتهاده، فإنّه فى هذه الصوره لا يجب التحذّر من كلامه إلّا لمقلّديه، وإمّا أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّه، وفيه جهتان:

إحداهما: جهه تخويف وإيعاد.

والثانيه: جهه حكايته لقول الإمام.

والجهه الأُولى ترجع إلى الاجتهاد فهو للمقلّدين، وأمّا الجهه الثانيه فهى تنفع المجتهد الذى يسمع منه هذه الحكايه، لكن وظيفته مجرّد تصديق صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام ، وأمّا أنّ مدلوله متضمّنٌ لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد، فالآيه تدلّ على وجوب التخوّف لمَن وجب عليه ذلك، وهو المقلّد، للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد الآخر التخوّف عند إنذار غيره.

لكن البحث والكلام فى أنّه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ والأصوات التى يحكيها عن المعصوم أم لا ؟

أمّا الآيه فلا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوّف عند التخويف.

واستخلص من ذلک الشیخ رحمه الله أخیراً، وقال: (فالحقّ أنّ الاستدلال بالآیه علی وجوب الاجتهاد کفایهً، ووجوب التقلید علی العوام أولی من الاستدلال بها علی وجوب العمل بالخبر)، انتهی کلامه(۱).

قال المحقّق النائینی قدس سره فی فوائده:(۲) فی معرض مناقشه کلام الشیخ رحمه الله ، بأنّ:

(الإنذار وإن کان هو الإخبار المشتمل علی التخویف، إلاّ أنّه أعمٌّ من الصراحه والضمنیّه، فإنّه یصدق الإنذار علی الإخبار المتضمّن للتخویف ضمناً، وإن لم یصرّح به المنذر، وإلاّ لم یصدق الإنذار علی فتوی المفتی، فإنّه لیس فی الفتوی التصریح بالتخویف، مع أنّ المستشکل سَلّم صدق الإنذار علی الفتوی، ولا فرق بین الفتوی والروایه فبأنّ کلاًّ منهما مشتملٌ علی التخویف ضمناً،فإنّ الإخبار بالوجوب یتضمّن الإخبار بما یستتبع مخالفته العقاب)، انتهی محلّ الحاجه.

وأجاب عنه المحقّق العراقی بقوله: (وفیه: أنّ مبنی تخصیص الآیه بالفتوی لیس من جهه دعوی کون الإنذار هو الإخبار المشتمل علی التخویف، کی یُجاب عنه بأنّ التخویف یعمّ التخویف الضمنی، وإنّما ذلک من جهه احتیاج الإنذار والتخویف إلی تفقّه المنذِر بالکسر، والتفاته إلی لازم تخویفه وعنوانه، ومثله لا یصدق علی العامّی الذی یحکی لمسموعاته عن الإمام علیه السلام ، ومع فرض صدقه لا یکون فهمه تضمّن الروایه للوجوب أو الحرمه المستتبعین لاستحقاق العقوبه علی المخالفه، حجّهً علی المجتهد، لیجب الحذر عقیب إنذاره، وإنّما ذلک منوطٌ بفهم المنقول إلیه کما هو ظاهرٌ)، انتهی کلامه(۳).

۱- فرائد الاُصول: ۸۱ .
۲- فوائد الاُصول: ج۲ / ۱۸۸ .
۳- نهایه الأفکار: ج۳ / ۱۲۹ .

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكر سابقاً من عدم وجوب التحذّر فی كلّ إنذار علی ما أوضحناه، يعدّ أولی وأحسن من الجواب الذی ذكره الشيخ رحمه الله ؛ لإمكان القول فی صوره دلاله الآيه علی حجّيه خبر المنذر، مع تمام ما ذكره من الجهات للمقلّدين والمتّعظين، مع كونه خبراً واحداً مشتملاً علی الإنذار بتلك الخصوصيّه، فيلحق بقيّه الأخبار من الآحاد بواسطه قيام الإجماع علی عدم القول بالفصل، حيث لم يفصّل الأُصوليّون بين الموردين لو لم نقل بوجود الإجماع علی عدم الفصل، مضافاً إلی إمكان القول بعدم معلوميّه دخاله خصوصيّه الإنذار والتخويف بخصوصه فی حجّيه خبر الواحد، حتّی ينحصر الحكم فيه، ولا يسری إلی غيره، فيصحّ إجراء تنقيح المناط هنا.

وكيف كان، فالآيه ليست من الأدلّه الدالّه علی حجّيه خبر الواحد، فضلاً عن كونها من أظهرها وأتمّها كما ادّعاه صاحب «مصباح الأُصول» تبعاً لأُستاذه الأكبر المحقّق النائينی قدس سره ، واللّه العالم بحقائق الأُمور .

***

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقصد السابع / فی مباحث القطع وما یترتّب علیه من الأحکام والآثار••• ۵

فی أنّ القطع من مسائل علم الاُصول••• ۵

تقسیم حالات المکلّف••• ۷

البحث عن أنّ حجّیه القطع ذاتیّه••• ۲۰

البحث عن معنی حجّیه القطع••• ۲۳

المناقشه فیما قیل عن إمکان جعل الحجّیه للقطع••• ۳۲

فی جواز بعث المنبعث بالحکم الأوّل وعدمه••• ۳۷

فی حقیقه الأمر الشرعی الصادر بلزوم متابعه القطع••• ۴۳

بحث حول مراتب الحکم••• ۴۶

فی التجرّی••• ۴۹

فی عدم اختصاص التجرّی بالقطع••• ۵۶

فی حرمه التجرّی وعدمها••• ۵۹

دلاله الخطابات الأوّلیّه علی حرمه التجرّی••• ۵۹

دلاله العناوین الثانویّه علی حرمه التجرّی••• ۷۰

دلاله الأدلّه الأربعه علی حرمه التجرّی••• ۷۳

الأمر الخامس / فی بیان أقسام القطع من الطریقی والموضوعی••• ۹۷

البحث عن حقیقه القطع الکاشف••• ۱۰۰

فى الآثار والأحكام المترتّبه على القطع

الطریقی والموضوعی••• ۱۰۹

محاوله المحقّق النائینی لدفع الإشکال••• ۱۱۴

فی بیان أخذ العلم بالحکم موضوعاً لمثله وضدّه••• ۱۲۴

فی قیام الأمارات مقام القطع وعدمه••• ۱۳۴

المقام الأوّل / الکلام فی مقام الثبوت••• ۱۳۸

المقام الثانی / الکلام فی مقام الإثبات والدلاله••• ۱۴۷

المقام الثالث / البحث عن قیام القواعد والاُصول مقام العلم••• ۱۵۴

البحث عن الاُصول غیر ال-مُحرَزه••• ۱۵۹

الأمر السادس / فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه••• ۱۶۴

فی ما یجب الالتزام به من الأحکام الإلهیّه••• ۱۶۹

البحث عن ثمره جریان الأصل••• ۱۷۶

فی وجوب الموافقه الالتزامیّه وعدمه••• ۱۸۱

الأمر السابع / فی حجّیه قطع القطّاع ونحوه••• ۱۸۵

حقیقه الإدراکات••• ۱۸۹

فی الملازمه بین حکم العقل والشرع••• ۱۹۹

الأمر الثامن / حجّیه العلم الإجمالی وتنجّزه••• ۲۰۳

فی اقتضاء العلم بنفسه الحجّیه وعدمه••• ۲۰۶

فی أنّ العلم الإجمالی علّه للتنجّز أو اقتضاء له••• ۲۱۷

علیّه العلم الإجمالی للتنجّز وعدمها••• ۲۲۴

ص:۵۸۳

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل••• ۲۳۰

حكم الاحتياط الذى لا يستلزم التكرار••• ۲۳۳

فى كفايه الامتثال الإجمالى وعدمها••• ۲۳۸

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والتفصيلى••• ۲۴۰

المقصد الثامن / فى الظنّ وما له من الأحكام••• ۲۴۳

فى المراد من إمكان التعبّد بالظنّ••• ۲۴۹

الدليل على إمكان وقوع التعبّد بالظنّ••• ۲۵۷

الدليل الثانى لابن قِبَه على استحاله التعبّد بالظنّ••• ۲۶۲

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه••• ۲۶۳

البحث عن السببيّه والموضوعيّه فى الأمارات••• ۲۷۷

المصلحه السببيّه فى الأماره••• ۲۷۹

المصلحه السلوكيّه فى الأماره••• ۲۸۱

المصلحه الطريقيّه فى الأماره••• ۲۸۵

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها••• ۲۸۶

فى كيفيّه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعى••• ۲۹۱

البحث عن الجمع بين الاُصول التنزيليّه والأحكام الواقعيّه••• ۳۱۵

بيان وقوع التعبّد بالظنّ••• ۳۲۷

البحث عن المراد من التشريع المحرّم••• ۳۳۱

البحث عن منشأ قبح التشريع••• ۳۳۷

الأمارات وشرط صحّه التعبّد بها••• ٣٣٨

استدلال الشيخ على حرمه الإسناد دون العلم••• ٣۴٠

استدلال المحقّق الخوئى على حرمه العمل بالظنّ••• ٣۴۵

استصحاب عدم الحجّيه••• ٣۴٨

ص:۵۸۴

الأمارات المعتبره••• ۳۵۷

البحث عن حیثیّات اعتبار أصاله الظهور••• ۳۷۰

بیان حجّیه الظهور لغیر من قُصد إفهامه••• ۳۷۵

البحث فی حجّیه ظواهر الکتاب••• ۳۸۳

فی اختلاف القراءآت••• ۴۰۱

کیفیّه تشخیص الظواهر وتحدیدها••• ۴۰۶

المبحث الثانی / فی حجّیه قول اللّغوی••• ۴۱۵

المبحث الثالث / فی حجّیه الإجماع••• ۴۲۵

البحث الإثباتی عن الإجماع المعتبر••• ۴۳۳

البحث عن الإجماع المحصّل والمرکّب••• ۴۳۹

المبحث الرابع / فی حجّیه الشهره الفتوائیّه••• ۴۴۲

المبحث الخامس / فی حجّیه الخبر الواحد••• ۴۵۳

أدلّه المنکرین لحجیّه الخبر الواحد••• ۴۶۲

أدلّه المُثبتین لحجیّه الخبر الواحد••• ۴۷۳

موانع ثبوت المفهوم فی آیه النبأ••• ۵۰۳

المانع الثانی••• ۵۱۹

المانع الثالث••• ۵۲۲

البحث عن سائر ما یرد علی حجّیه خبر الواحد••• ۵۲۶

البحث عن مدلول آیه النفر••• ۵۶۷

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوزت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الکتب والملزمات والدوریات
إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب
إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة
إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة
افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها
تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms
إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس
إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ٤ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصبهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹